

SZALAY MIKLÓS

Tárgyi világ és társadalom. A művészetfogalom kultúraközi összehasonlításban

A szerző e cikkében a kulturális tárgyak rendszerét elemzi, s azt világítja meg, hogy milyen kapcsolat létezik a tárgyak világa és a társadalom között. Érveléséhez a Ghánában élő asantik székeinek példáját veszi alapul. Továbbá kidolgoz egy olyan univerzális művészetfogalmat, amelynek segítségével lehetővé válik, hogy művészeti alkotásként értelmezzünk tárgyakat olyan társadalmakban is, amelyekben ez a fogalom nem használatos.

Szimbólumok

Joseph Roth *Das Spinnennetz* (A pókháló) című regényének filmváltozatában szerepel egy helyen a következő megállapítás: „Elpusztítjuk a társadalmat, ha elpusztítjuk a szimbólumait.” A szerző itt emlékművekről és épületekről beszél. Ez a mondat ugyanakkor arra is utal, hogy ezek dolgok – szimbólum minőségükben – a társadalmi rend alkotórészei.¹

De nemcsak az épületek jelentenek többet annál, mint amit anyagi voltukban és közvetlen funkcionalitásukban megjelenítenek, hanem minden egyéb is, amiből a tárgyi világ összetevődik. Ha a dolgok nem többek önmaguknál, akkor csak pusztán tárgyak, az anyagi kultúra ergológiai értelemben vett részei. Azáltal válnak szimbólumokká, hogy önmagukon túlmutatnak, és valami másra utalnak. Ezt különböző módon tehetik meg. Bennünket most a tárgyi világ társadalmi retorikája és értelemképző teljesítménye érdekel. Ennek során az ülőbútorok kategóriájával foglalkozunk, mindenekelőtt a ghánai asantik székei kapcsán. Fejtegetéseink eredményeképpen pedig végül egy egyetemesen alkalmazható művészetfogalom meghatározásához jutunk el.

Sylvia Schomburg-Scherff (1990) azt javasolta, hogy bővítsük ki és másképp hangsúlyozzuk azt a hagyományos esztétikumfogalmat, mely a művészi érzékenységgel megvalósítható és észlelhető dolgokra utal. Schomburg-Scherff az „esztétikumot” összeköti az élet- és a társadalmi világ érzéki strukturálásához fűződő kérdésekkel, illetve Alexander Baumgartenhez kapcsolódva az érzéki megismerés cselekedeteivel. Ebben az értelemben az, amit mi a tárgyak társadalmi retorikájának nevezünk, a társadalmi lét esztétikai közvetítésének egyik lehetséges formája. A különböző viselkedésmódok, gyakorlatok, szokások és más kulturális megnyilvánulások hasonló módon kibontakoztathatnak egy ilyen jellegű retorikát.

2004 7 (1):3–14.
Tabula

Ülőalkalmatosság, ülésrend, hierarchia

Egy karintiai családban, amelynek a vendégszeretetét több alkalommal élvezhettem a szabadságom ideje alatt, az volt a szokás, hogy vasárnaponként a környéken lakó valamennyi tagja összegyűlt ebédre. Az apa – az unokák számára nagypapa – az asztalnál szigorúan mindig ugyanazon a kizárólag számára fenntartott helyen ült, mely abban tért el az összes többi széktől az asztal körül, hogy karfája is volt. Amikor a *pater familias* nem volt éppen otthon, akkor a felesége a legidősebb vejét ültette a férje helyére, és soha sem valamelyik férjnél levő lányát a három közül.

Alfred Hoffmann professzor, akinél Bécsben gazdaság- és társadalomtörténetet tanultam, igen szigorúan vezette szemináriumait. Hoffmann professzor jóval idősebb és testesebb volt, mint a diákjai, de jelenléte főleg azért volt rögtön szembetűnő, mert a terem közepén, oldalirányba fordulva, egy hatalmas karosszékből foglalt helyet. A diákok egyszerű székeken ültek. A professzort két oldalról egy-egy asszisztense fogta közre, akik átvették tőle a szót, ha rutin jellegű ügyek kerültek terítékre. A fontos dolgokat azonban ő maga mondta el.

Amikor három évvel ezelőtt Ghánában az esszikumai főnökkel szemben ültem, és a szóvivője közvetítésével társalogtam vele, Hoffmann professzor és a szemináriumai juttottak eszembe. Nana Kwamina szintén különleges karosszékből ült elől, a kísérete körében. A szóvivője a főnök mellett állt, az öregek pedig ültek. Ennek az elrendezésnek a hasonlósága hívta elő bennem diákkorom emlékeit.

E három eset mindegyikében az ülőalkalmatosság, az ülésrend és az ezekhez társuló viselkedésminták különbséget hangsúlyoznak. A csoportok hierarchikus rendjét az általuk használt székek fejezik ki vizuálisan, és teszik megfoghatóvá.

Ugyenerről van szó akkor is, amikor Lopez Odoardo 1597-ben, Majna-Frankfurtban megjelent *Beschreibung des Königreichs Congo*² (A kongói királyság leírása) című művében szerepeltet egy rézmetszetet, melyen Kongó állam királya látható, amint éppen egy portugál küldöttséget fogad. A király egy emelvényre helyezett trónon pihen díszes mennyezet alatt, az előtte levők állnak, tőle jól meghatározott távolságban (Odoardo 1597; 1591). Néhány alattvalója földre borulva fejezi ki hódolatát. Egy gazdag öltözetű portugál, nyilvánvalóan a küldöttség vezetője a király felé lépked. Az uralkodó nem emelkedik fel, nem ráz vele kezét; megfelelő távolságban marad tőle. A képen alig találhatunk olyan részletet, amely ne lenne ismerős az európai olvasónak a saját kultúrája és társadalma történelméből. Lehetséges persze, hogy ez az ábrázolás európai minta alapján készült. A jelenet egészében mégis hiteles. A kép tökéletes összhangban van a hasonló helyzetekre jellemző hagyományos helyi elrendezési és viselkedésmódokkal.³

A kameruni szavannai államok királyai megtiltották a közönséges embereknek, hogy jelenlétükben leüljenek. Ha egy király a kíséretével együtt ült, akkor ez valamilyen különleges, csakis a számára elkülönített székek történhetett meg. A szavannai államok uralkodói ülőszobrokat készítettek önmagukról, és fenntartották maguknak azt a jogot, hogy kizárólag őket lehessen ilyen pozícióban ábrázolni.⁴

Homo hierarchicus/Homo aequalis

A hagyományos ghánai asanti társadalomban a külső megfigyelők számára feltűnik, hogy milyen megkülönböztetett figyelemmel kezelik a székeket, és ezek mennyire különleges szerepet töltenek be a hétköznapi és az ünnepi kultúrában egyaránt. A szakirodalom több mint harmincféle széket különböztet meg,⁵ és külön hangsúlyt kap az a tény, hogy a magas rangú személyek és a fontos hivatalok hordozói kizárólagos joggal rendelkeznek bizonyos székek fölött. Azok a székek például, melyeknek az ülőfelületét leopárd vagy elefánt alakú figurák tartják, az asanti birodalomhoz tartozó államok uralkodóinak, az *omanhenék*nek vannak fenntartva.⁶

A királyi udvar – különösen a gyarmatosítást megelőző időben – szigorúan ellenőrizte a székeket. Az egyes meghatározott széktípusokra vonatkozó udvari monopólium szabályának megszegése halálbüntetést vont maga után (Rattray 1954:271).

Bizonyos széktípusok csak az egyik vagy a másik nemhez kötődnek. A gyerekek már egészen fiatal korukban széket kapnak a szüleiktől, melyek azután a továbbiakban személyes használatú ülőalkalmatosságként szolgálják őket. Mindenkinek van egy vagy – a társadalmi helyzetétől függően – több széke, mely a személyével szorosan összekapcsolódik, szinte alakítja azt. A székek pedig – az asantik vélekedése szerint – magukévá teszik a tulajdonosuk szellemi, jellembeli és lelki tulajdonságait.

„A vezetők személyes székei mindig nagyobbak és finomabban kidolgozottabbak voltak, mint a hétköznapi emberekéi” – írja egy megfigyelő. Az *asantihene* és az anyakirálynő székeit mintázott aranylemezzel borították be; némelyeken európai motívumok is szerepeltek. A magasabb tisztviselők, hivatalnokok székét ezüsttel díszítették. Fontos székek ülőfelületét bőrpárnával vonták be (McLeod 1981:115; vö. még Cole–Ross 1977:135; Kyerematen 1964:24).

A magas rangú személyek székét a nyilvánosság előtt máig székhordozók viszik, akik különleges hajviseletükről ismerhetők fel (Bowdich 1819:36; vö. még Rattray 1955:94, 32. ábra).

Az utolsó előtti *ashantihene*, II. Prempeh személyes székének külső hordozóoszlopain egy aranylemezzel bevont bölcsességcsomó (matrózcsomó) volt látható (Kyerematen 1964:24). Ez a motívum fejezte ki a király uralkodói alapelvét; az üzenet értelmében erőszak helyett meggyőzéssel kell tudni uralkodni (Kyerematen 1969:9).

Az Aranszék, a székek széke az *asantihene* személyes széke és hatalmának legfontosabb jelvénye (vö. Szalay 1995:48–49; lásd még Wilks 1975).

Legkésőbb a 19. század eleje óta használnak az asantik olyan székeket is, melyek európai mintára készültek. Ezeknek három típusa létezik: *aszipim*, *hwedom* és *akonkromfi*. Ezeknek a székeknek a birtoklása és a használata az uralkodó réteg kiváltsága volt. Ez a három széktípus – méret, kidolgozás és a tulajdonos státusa tekintetében – hierarchikus viszonyban állt egymással. Az *aszipim* szék ezek közül a legkisebb és egyben a leggyakoribb előfordulású; a *hwedom* valamivel díszesebb és magasabb rangú, mint az *akonkromfi*. E két utóbbi kizárólag a leghatalmasabb személyeket illette meg (lásd a megnevezések jelentéseit: *akonkromfi*: 'szertartás', *hwedom*: 'joggyakorlás, közigazgatás').

Nem túlzás azt állítani, hogy az egyes asantik társadalmi réteg-, illetve rangbeli hovatartozását, és az általuk betöltött hivatalt a székük alapján lehet legkönnyebben azonosítani.⁷

A székeknek az asantiknál megfigyelhető hierarchiája azoknak az ülőalkalmatosságoknak a rendjére emlékeztet, melyeket a spanyol etikett a régi Európa udvarai számára előírt. Friedrich Carl von Moser *Teutsches Hof-Recht* (Német udvari jog) című művéből idézek egy részletet, mely Majna-Frankfurtban jelent meg 1754–1755-ben. Miután Moser (1754–1755:310) „az udvarnál uralkodó különböző szék- és karosszékfajtákat” felsorolja,⁸ így folytatja: „Minél előkelőbb a szoba, annál finomabbak a székek. Az előszobákba csak szimpla *chaises à dos*, legfeljebb *à bras* tartozik, de semmiképpen sem *fauteuil*. Audien-ciák alkalmával rendszerint nem adnak széket, az legalábbis kitüntetésnek vagy kegynek számít. A kanapé számít a legelőkelőbb helynek. [...] Ezenkívül a legelőkelőbb hely a *fauteuil*, és ez így megy tovább lefelé egészen a *tabouret*-ig.” (Moser 1754–1755:311.)

Ennek a rangsornak az illusztrálására Moser leírja, hogyan helyezkedtek el a résztvevők József római király esküvőjének napján a szertartási asztal körül. „A császár [I. Lipót] és a császárné, azután a római király és a királyné aranystukkóval [brokáttal] bevont kartámlás karosszékekben ültek, Carl főherceg [a későbbi VI. Károly] és a főhercegnők karmazsin bársonykarfás karosszékekben, a hannoveri hercegnő, a királynő anyja karfa nélküli támlásszéken, Collonitsch és Grimani bíborosok, a pápai nuncius, a spanyol, a velencei és a savoyai követek vörös bársonnyal bevont fapadokon ültek, amelyek azonban nem voltak lószőrrel kitömve, mint ahogyan a hannoveri hercegnő széke”. (Moser 1754–1755:312.)

A korábban felsorolt sokféle afrikai széktípus és ezeknek a megfelelő társadalmi ranghoz történő hozzárendelése arra utal, hogy mennyire fontos az asantik számára a társadalmi különbségek vizuális kifejezése. Társadalmi ideológiájuk uralkodó alapelve ugyanis az egyenlőtlenség. A hierarchia a társadalom meghatározó jellegzetessége. A társadalomnak – véleményük szerint – szüksége van erre a fennmaradásához. A hierarchikus alapelve a függőleges kettős szék vagy a kettős ernyő fejezi ki közvetlenül képi formában. „Mindenkinek van felettese” – így hangzik az ennek megfelelő mondás. Afrikán belül és kívül sok más társadalmat határoz meg – amint meghatározta a Moser-idézetben felhozott régi európai társadalmakat is – a *homo hierarchicus* ideológiája, mely mindenütt ennek a vizuális hangsúlyozásával párosul.

Ezzel szemben, ha azokban a társadalmakban, melyekben a *homo aequalis* ideológiája a mérvadó, egyenlőtlenség üti fel a fejét, ami nem ritka jelenség, hiszen csupán a gyűjtögető és vadász kategóriába tartozó társadalmakban közelíti meg a valóság ezt az ideált, ennek elfedésére és kendőzésére törekszenek.

A mai társadalmak az egyenlőség (egalitás) alapelve mellett kötelezik el magukat. A francia forradalom hozta magával a fordulatot a szabadság, egyenlőség és testvériség szekuláris kultuszával. Mi, Svájcban vérmérsékletünktől függően fenntartással vagy mosollyal reagálunk arra, ha megtudjuk, hogy az államigazgatásban is létezik egyfajta bútorrend: a zürichi hivatalokban például magas támlájú karosszék csak a vezető hivatalnokokat illeti meg. Ezt a rendszabályt ma anakronisztikusnak tartjuk, és úgy látjuk, hogy ez ma már oda nem illő, még ha régebben az volt is. De valójában nem kiüresedett hagyományról van szó. Ez abban az esetben volna csupán igaz, ha a „székrend” nem felelne meg a hivatalnokapparátus adott hierarchiájának. Ausztriában, ahol az *ancien régime* pompája integrálódott a modern korba, még nyilvánvalóbban megragadható a valóság és az ideológia közti diszkrepancia.

Tárgygyűttesek

Az egyes tárgyak kapcsolatba lépnek egymással, hogy esztétikai hatásukat kölcsönösen felerősítsék, hogy a retorikájukat kényszerítőbben és egyértelműbben fogalmazzák meg, vagy csak azért, hogy többet közvetítsenek, mint amire egy tárgy önmagában képes volna. A tárgyak különbséget és távolságot teremtő teljesítményüket többnyire egyűttesek formájában valósítják meg. Hozok rá egy példát: egy 1970 körül készült fénykép a kumawubeli *omanhenét* mutatja teljes díszben (McLeod 1981:96). Nemcsak a szék, amelyen ül, szolgálja kizárólag őt, hanem az ernyő is, amely alatt helyet foglal. Szintén egyedül őt illeti meg az általa viselt értékes *kente* kendő és azok az aranyveretes tárgyak is, melyekkel ékesíti magát. Az őt kiemelő ülő helyzet, a ruházata, a leopárdbőrből készült lábpárna, az ékszerek és egyéb kiegészítők, továbbá a visszafogott, komoly testtartás, ahogyan mutatkozik, a körülötte álló kíséret, mely a kulisszát alkotja, a fölötté lévő ernyő, mely a képnek keretet ad – mindezek az uralkodót egyedi figurává teszik, olyanná, amilyen csak ő lehet, és amilyennek hivatalánál fogva lennie kell.

A tárgyak egyűttese egyűttescsoportokká és – az ünnepek és szertartások keretében – jelenetekké és jelenetek sorozataivá fonódnak össze. Ezt jól illusztrálja egy színezett rajz, mely az asantik 1817-es, ötnapos *odwira* ünnepének fontos jeleneteit ábrázolja (Bowdich 1819:180–181). Ez az ünnep, mint ahogyan azt más helyen már bemutattam (Szalay 1986:180–181), az érvényes társadalmi, politikai és vallási kapcsolatok mozgalmas diagramjaként értelmezhető, sőt, a rendeltetése alapján így is értelmezendő. Az *odwira* ünnep egy jól sikerült kísérlet arra, hogyan lehet a társadalmi rendet és a társadalomnak a világról alkotott fogalmát tárgyak, valamint az ezekhez hasonló módon ható koreográfiai eszközök segítségével képszerűen megjeleníteni.

E helyütt fontos leszögezni a következőket: az egyes tárgyaknak a különböző egyűttekhez és csoportokhoz történő hozzárendelése által megvalósuló elhatárolás és megkülönböztetés másik oldala az egység megteremtése. Azokat, akik a többiekkel szemben hasonló módon határolódnak el, az azonosságukra figyelmezteti.

Reprezentatív kultúra

Az egyes társadalmak – a hagyományosak nagyobb mértékben, mint a modernek – köztudottan interkulturális szinten, az őket alkotó csoportok és rétegek különbségei ellenére egységként érzélik magukat: „mi, asantik”, „mi, baulék”. Hogyan jön ez létre? Hogyan haladhatók meg kifelé a társadalmon belül meglévő különbségek? És ehhez mivel járul hozzá a tárgyak világa? Itt kapcsolódom ahhoz, amit eddig az asantik székeiről elmondtam.⁹

Az Aranyszék, amely, mint említettem, az *asantihene* pozícióját és hatalmát szimbolizálja, nem profán, hanem a legteljesebb mértékben szakrális tárgy. Nem is földi eredetű, hanem úgy tartják, hogy az égből hullott alá. Arra a kapcsolatra utal, amelyet a király a természetfölötti világgal tart fenn. A szék ennek a kapcsolatnak a látható és tapintható kifejeződése; de még ennél is több: a birodalom alapítójának, Osei Tutunak az „összéke” (lásd McLeod 1981; Cole–Ross 1977). Az asanti államszövetség a 17. század vége felé jött létre.

Az ősök székei (*nkonnuu tuntum*) köré szerveződik az ősök szellemének a tisztelete.¹⁰ Noha minden elhunyt a halála után szellemmé válik, mégsem vesz részt mindegyikük egyforma intenzitással a társadalmi eseményekben, és nem gyakorol egyformán erős befolyást arra. Ezt csak azoknak az ősöknek a szelleme teszi, akik széket kaptak. És ez csak magas rangú személyek – a király, a vezetők, az anyakirálynő – szellemét illeti meg.

A kiemelkedő egyének „személyes székeit” azok elhunytja után szakralizálják, és így módon ősi székek minősítik, majd a többi, korábban elhunyt személy székeivel együtt külön helyiségben őrzik őket.

Ezek a személyek a szellemlétük során is megtartják társadalmi rangjukat és hatalmuk teljességét. A társadalom élete és hogyléte erősen tükrözi a nagy halottak kívánságait. Abban, hogy kegyeiket az élők világa számára megnyerjék, befolyásolni lehet őket azáltal például, hogy az élők az ő elképzeléseiknek megfelelő értékrend szerint rendezik be életüket; de főként olyan rituális cselekvésekkel, amelyeket közvetlen utódaik, az éppen uralkodó személyek mutatnak be számukra.

Mivel az ősök mindenkire hatnak, tiszteletük minden asanti közös ügyévé válik. És mivel mindnyájan részesednek az ősök székeihez fűződő jelentéstartalomban, ezek szimbolikus módon mindenki tulajdonává és egységük jelképévé válnak (vö. McLeod 1981:117; Sarpong 1967:33). Rangjánál fogva a legfontosabb ezek közül természetesen az Aranyszék.

Az ősök székeinek őrzésére és kezelésére szolgáló udvarokhoz egy sor tárgy, gyakorlat, rituálé és viselkedésmód stb. kapcsolódik megkülönböztetett módon (vö. McLeod 1981; Cole–Ross 1977). Nem mindig állnak közvetlen összefüggésben az ősök székeivel, azáltal azonban, hogy ugyanahhoz a helyhez és ugyanazokhoz az emberekhez kötődnek, együtttest alkotnak velük. Mindaz, ami az udvarok világát megkülönbözteti – ezek sajátos topográfiája és építészete, az arisztokrácia magas társadalmi helyzetének jelvényei, különleges beszédmodora és öltözködésének stílusa, díszei, előjogai, rendeletei és tilalmai, melyeket a vele való érintkezés során kell betartani – a távolságtartás megnyilvánulásaként jelenik meg, utal azonban egyben azokra a rituális feladatokra is, amelyek azokkal összefüggnek. Ez a szakrális és mindenki létét illetően fontos funkció adja meg az alapját annak, hogy az udvarokkal a különbségek ellenére is mindenki azonosulhasson, és azok kultúráját szimbolikusan mindenki a magáénak érezhesse. A pompás és látványos udvari kultúra tetszetős mivolta ezt nagymértékben elősegíti. Ez a szimbolikus szinten közös, egyéni jellegű reprezentatív kultúra végül is olyan jelzéseként működik, mely az emberek számára a saját társadalmuk határait jelöli ki, és annak az egységét húzza alá.

A tárgyi világ, a társadalom és a művészet

Igyekeztem megszólaltatni néhány tárgyat, és utaltam a velük összefonódó viselkedésmódokra, valamint megpróbáltam megragadni azokat a társadalmi jelzéseket, amelyeket ezek magukból kibocsátanak. Részletes példákon keresztül ábrázoltam a tárgyak távolságteremtő, illetve integráló teljesítményét.

A következőkben szeretném fölvezetni a tárgyi világ rendjét és annak a társadalomhoz való viszonyát, amiről eddig nem vagy csak közvetetten esett szó.

A tárgyi világ aszerint, hogy milyen rendeltetést szánunk neki, és milyen elvárások-

kat kapcsolunk össze vele, két nagyobb kategóriába osztható. Ezek 1. a mulandó tárgyak, azaz a korlátozott élettartamú tárgyak, valamint 2. az időtől függetlenített, tehát „megörökített” tárgyak. Ezt a két kategóriát, melyet a profán és a szakrális ellentétével lehet párba állítani, ki kell egészíteni még egy harmadikkal, az eldobott, hulladékká vált tárgyak kategóriájával. Ez a szociológiai szempontból semleges kategória – hiszen amiből szemét lett, attól a társadalom megvált – azért jelentős, mert ismételt előfordul, hogy a szemét újrafelhasználás és újraértékelés során visszakerül a két előző kategóriába (vö. Thompson 1979).

Minden használati tárgy a mulandó kategóriájába tartozik. Ezek csak addig jelentősek számunkra, amíg működőképesek. Ugyanakkor minden múzeumba került tárgy elszakad az időtől, ezeknek nincs materiális funkciójuk, hanem jelentéshordozók. A művészi alkotásokkal már kezdetől fogva összekapcsolódik a határidő nélküli létezés és az érvényesség igénye. Ezt a státust azonban csak akkor éri el, amikor egy gyűjteménybe beleillesztik őket. Csak a gyűjtemény (vagy egy ennek megfelelő intézmény, illetve intézményi rendelkezés, mint például a műemlékvédelem) garantálja a megörökítésüket. Míg erre nem kerül sor, addig folyamatosan az a veszély fenyegeti őket, hogy nem vesznek tudomást róluk, elfelejtik vagy eldobják őket.

A tárgyak egyes kategóriái között húzódo határ nyitott, és állandóan ki van téve a mozgásnak, a változásnak. Ritkán fordul elő, hogy az időtől elszakadt kategóriába tartozó tárgyak a másik két kategória valamelyikébe átkerülnek, de az ellenkező irányú folyamatra gyakran kerül sor. A századfordulót követő művészi avantgárd képviselőinek azt a javaslatát, hogy a Mona Lisát vagy Rembrandt festményeit vasalódeszkának használják, nem fogadták el, de ennek az avantgárdnak sikerült az ezzel ellentétes javaslatát, azaz a mulandó dolgoknak és a szemétnek a műalkotásként történő megörökítését megvalósítani: „objets trouvés”, „ready-mades”. A mulandó tárgyak átkerülésének a gyakoriságát a „megörökített” kategóriájába illusztrálja továbbá az a sokféle tudományos gyűjtőmunka, melynek során használati eszközök múzeumba jutnak.

A tárgyak egyes kategóriái hierarchikus viszonyban állnak egymással. Ez értelmi és értékhierarchia is egyben. Ha az időtől elszakadt kategóriába tartozó tárgyak károsodnak, a közvélemény felzúdulása ezeknek a tárgyaknak a magas rangját fejezi ki. Egy Rubens-festmény, egy Michelangelo-szobor megrongálása vagy egy műemlékvédelem alatt álló ház lebontása felborzolja a kedélyeket. Az értelem- és értékhierarchia – eredeténél fogva – a társadalmat tükrözi. Az időtől elszakadt kategória összekapcsolódik ennek a legmagasabb szintjével. Az elit ugyanakkor nemcsak a maga számára őrzi meg és kezeli ezeket a tárgyakat, hanem egyben az egész társadalom számára is, melyet interkulturálisan képvisel. A tárgyak ebben az összefüggésben a reprezentatív kultúra megnyilvánulásaként szerepelnek. A berzenkedés, amelyet akkor érzünk, amikor meghalljuk, hogy egy nemesi kastélyt vagy egy nagybankár szecessziós villáját le akarják bontani, a reprezentatív kultúra jelenségére utal. Itt olyan kulturális teljesítmények sorsa forog kockán, melyek ugyan egyes emberek tulajdonában állnak, de amelyek esetében mások is azok részeseinek érzik és tekintik magukat. Hasonló jelenségről van tehát itt szó, amellyel az asantik összékei kapcsán már találkoztunk.

1992-ben Werner Müller, egy zürichi építész népi kezdeményezést indított a hagyományokban gazdag zürichi Odeon kávéház megmentésére. A kávéház, miután az 1980-

as években bezárták, egy darabig butikként üzemelt, 1991-től pedig patika működik benne. Müller az *OdeonArt* című művészeti kiállítás és az azt követő Odeon-megmentési alap érdekében szervezett árverés meghívójára a következőket írta:

„Magától értetődő, hogy dr. Kaestlin az Odeon épületének jogos tulajdonosa, és dr. Bähler szintén jogos birtokosa az Odeon patikának. Ez vitathatatlan tény! Mégis felmerül a kérdés: Nem rendelkezünk-e mi mindnyájan, egész Zürich, egész Svájc, talán egész Európa egyfajta szimbolikus résztulajdonnal az Odeon jelentőségével bíró műemlékekből?” „Minél lényegesebb egy objektum – írja Müller a továbbiakban –, annál jogosabbnak tűnik ez a (még) íratlan törvény. Vajon a zürichi katedrális kizárólag a református egyházé? Nem mindnyájunké? Vajon az Empire State Building csak X. Y. konszerné, és nem minden New York-i lakosé is egyben, szimbolikusan fogalmazva?”

Az időtől elszakadt kategóriába tartozó tárgyak csak a társadalmi megrázkódtatások során kerülnek ki ebből a kategóriából, akkor, ha az érvényes rendet és az érvényes értékeket megdöntik. De ilyen esetekben sem mindig és nem szükségszerűen történik meg ez a folyamat. Nem minden társadalmi-politikai átalakulást kísér képrombolás. Egyik új politikai rend sem térhet ki azonban az elől a feladata elől, hogy számot vessen a megörökítésre szánt tárgyak már korábbiról meglévő világával. Kiegyezik vele, elsajátítja vagy elveti, elrejt, esetleg megsemmisíti azt. Mindegyik reakció egészen egyértelműen bizonyítja, milyen kényszerítő erővel hatnak a jelentéstartalommal bíró tárgyak a társadalmi-politikai rendre. Ebben áll szuggesztív erejük: „Elpusztítjuk a társadalmat, ha elpusztítjuk szimbólumait.”

Azokban a társadalmakban, amelyek nem helyezik el múzeumokban kultúrájuk egyes darabjait európai módra, kevésbé magukat a megörökítésre szánt tárgyakat, mint inkább azok ideáját őrzik meg. Nem konzerválással maradnak fenn ezek a tárgyak hosszú időre, hanem újra és újra történő megismétlésük által. Amit Vansina (1972:44) az afrikai kubák királyszobrainak (*ndop*) a „konzerválásáról” ír, a hagyományos társadalmakra általában érvényes: „ha egy szobor tönkrement, akkor megengedték, hogy a lehető legpontosabb másolatot faragjanak róla”. Metaforikusan szólva tehát nem a zenét őrzik meg, hanem a partitúrát. „A művészettel történő bánásmódnak egyfajta megvalósulását, mely a műgyűjtés modern gyakorlatával az elképzelhető legélesebb ellentétben áll – írja Fritz Kramer (1987:128–129) – alkotják az új-írországi *malanggánok*, ezek a bonyolult, művészi alkotások, melyeket több hónapig tartó munkával faragnak ki a hozzáértő művészek, és melyeket egyetlen ünnep idejére állítanak csak ki; utána eldobják őket – azzal a szilárd hittel, hogy a legközelebbi ünnepre majd ugyanilyen formában készíthetők el.”

Ez egy szélsőséges eset. A szóban forgó hagyományos társadalmakban általában nem semmisítik meg a szakrális tárgyakat rituális szereplésük után, és sokkal többet törődnek megőrzésükkel, mint azt sokszor feltételezzük.

Olajjal, gyantával és más rovarirtó szerrel bekenve, valamint festékkel bevonva és füstölés által próbálják anyagi mivoltukban is hosszú ideig megtartani őket. Újraelkészítésükre csak akkor kerül sor, ha menthetetlenül károsodtak.

A megörökítésre szánt tárgyaknak a birtoklását és megőrzését, nyilvántartását és kezelését a hagyományos társadalmakban általában monopólium szabályozza. Szigorúan megszabott egyének és magas rangú csoportok számára vannak fenntartva. Ezek a hatalom birtokosai, jelentős hivatalok és méltóságok képviselői, vallási hivatalnokok, akik

gyakran a politikai hivatalok képviselőivel azonosak, és nemritkán kultikus és titkos szövetségek fontos tagjai vagy vezetői (vö. Szalay 1986).

A készáruk (*ready-made*-ek) nemcsak az európai, hanem az Európán kívüli művészettörténetben is ismertek. A közép-afrikai szukuknál például a 18. században Európából csereárúként behozott agyagpoharakat a főnökök kivonták a forgalomból, monopólium alá helyezték, majd szakralizálták, és – a hagyományos jelvények mellett – hatalmuk szimbólumaként kezelték őket (Kopytoff 1986:74). Készárunak tekinthetők továbbá mindazok a több afrikai és más Európán kívüli társadalomban előforduló, nem képi (anikonikus) tárgyak, melyeket szimbolikus – legtöbbször szakrális – jelentéssel láttak el. Az asantik gondosan elkészített székekben, a lubák ugyanilyen szobrokban jelenítik meg hagyományosan őseiket. Ezt a szerepet a mangbetuknál egy élő fa tölti be, melyet egy fontos személy halála után ültetnek el (Schildkrout–Keim 1990:236), a hereróknál pedig egy bokorról vagy fáról levágott ág, azaz egy készáru veszi át (Szalay 1979:67).

A készáruk esetében fennálló jelentésváltozással és egyben felértékeléssel szemben áll a képrombolás jelensége, azaz a tárgyak megfosztása jelentésüktől elvetésük vagy megsemmisítésük révén. Ezt az önmagában véve ritka eseményt az Európán kívüli társadalmakban is megfigyelték (vö. Szalay 1995:50). Ismereteink szerint itt minden esetben olyan társadalmakról van szó, amelyek hagyományos rendje az erős gyarmatosító befolyás vagy az intenzív missziós tevékenység hatására elvesztette korábbi szilárd alapját.

Az elmondottak után azt kell feltételeznünk, hogy a tárgyi világ által történő vizuális közvetítés nélkül nem is létezhet egyetlen társadalom sem, legalábbis nem egy bizonyos bonyolultsági fok fölött. A társadalom rendje csak akkor válik valóságossá, ha esztétikai (érzéki) úton fejeződik ki (vö. Thompson 1979:131; Schomburg-Scherff 1990:89–111; Arendt 1958).

Vajon a tárgyak csupán a társadalmi valóság másai, vagy egyben az előképei és a modelljei is? A tárgyi világ egyrészt az aktuális társadalmi viszonyokat követi – ami által ezek konkretizálódnak –, másrészt viszont benne jelennek meg a jövőbeli társadalmi viszonyok csírái. Hiszen a királyt nehéz elképzelni trón nélkül; az elárvult trón új királyt kíván; az üres elnöki széket újra és hamar betöltik (vö. Csikszentmihalyi–Rochberg-Halton 1981:27).

A tárgyak rendjét a hármas kategorizálással természetesen még korántsem merítettük ki teljesen. A megörökített és a mulandó tárgyak saját kategóriájukon belül még tovább differenciálódnak. Az egyes tárgyak jelentésének súlya és retorikájának intenzitása saját kategóriájukon belül sem azonos, és nincs rögzítve egyszer s mindenkorra. Utalhatunk az átértelmezés és átértékelés jelenségére, amely az idők során a megörökített tárgyakat újból és újból utoléri, valamint – a mulandó kategóriáján belül – a fogyasztási javak presztízsértékének divatos ingadozására.

Mint már megállapítottuk, a műalkotásokkal szemben keletkezésük pillanatától fogva fennáll az a követelmény, hogy időtlenek maradjanak. Ez az igény, amely múzeumba kerülésük, illetve tradicionalizálásuk folyamata során valósul csak meg, ugyanúgy megkülönbözteti őket az összes többi tárgytypustól, mint az a jellemzőjük, hogy már a kezdetektől fogva arra szánták őket, hogy értelmet teremtsenek, illetve értelmet közvetítsenek. Ebből következően sűrű jelentéssel rendelkeznek, és felfokozott a társadalmi retorikájuk. Ez utóbbi tulajdonságuk abból a tényből is ered, hogy viszonylag ritkán fordulnak

elő, és – anyagi mivoltukban – csak kevesek által elérhető, vagy azért, mert monopólium alá esnek, vagy azért, mert megszerzésük magas költséggel jár. Mint sűrű jelen-téssel, azaz nagy szimbolikus jelentőséggel és intenzív társadalmi retorikával bíró dol-gok, az önmagán túlmutató tárgyi világ középpontjában helyezkednek el, tehát az esz-tétikum belső körét alkotják a bevezetőben felvázolt értelemben.

Olyan tárgy, melyre ezek a sajátosságok jellemzők, minden kultúrában előfordul, ott is, ahol a művészetre nincs önálló kifejezés. Az ily módon meghatározott művészetfo-galom tehát egyetemesen alkalmazható, ami a kultúraközi összehasonlításnak elenged-hetetlen feltétele. Használatához nem kell alapvetően átrendeznünk korábbi ismeretein-ket, hiszen azok számára, akik a művészet mondanivalóját és hatását vizsgálják, egyál-talán nem ismeretlen. És természetesen azok számára sem, akik a modern művészettel foglalkoznak, melyet Duchamps óta nem annyira a megjelenési forma, hanem inkább a jelentés határoz meg.

Fordította Varga Judit

JEGYZETEK

1. Ez a tanulmány eredetileg a *Sociologia Internationalis* 1999. évi 37. évfolyamának 1. számában jelent meg *Objektwelt und Gesellschaft. Der Kunstbegriff im Kulturvergleich* címmel (115–129 p.); annak az előadásnak az átdolgozott szövege, melyet a szerző 1996. április 23-án tartott a Salz-burgi Egyetem Kultúrszociológiai Intézetében, a Kultúrszociológiai Társaság felkérésére. Az előadása két korábbi tanulmányra nyúlik vissza (Szalay 1993; 1995), de másképp hangsúlyoz-za és továbbfejleszti az ott leírtakat.
2. A német fordítás az eredeti, olasz változathoz képest kiegészítéseket tartalmaz a szöveg és a képek vonatkozásában.
3. Vö. például az idevágó képanyagot (Hirschberg Hrsg. 1962).
4. Az ülő ábrázolás sok más társadalomban is a királyok előjoga; vö. Szalay 1986:84; lásd még Neyt 1977:429, 480.
5. Vö. ehhez főleg Rattray 1955; 1954:272–273; 1956.
6. Az idevágó legfontosabb írások összefoglalása: McLeod 1981:112–121; Cole–Ross 1977:134–145.
7. Hasonló szerepet töltenek be a kameruni füves fennsík hagyományos társadalmában haszná-latos pipák (Szalay 1986:92–97).
8. „1. A kanapé, ami több személy részére szolgáló támlásszék karfákkal. 2. Karosszékek kartám-lákkal (*fauteuils*). 3. Karosszékek karfákkal, oldalsó kartámlák nélkül (*chaises à bras*). 4. Támlás-székek karfák nélkül (*chaises à dos*). Zsámolyok vagy kissozékek háttámla nélkül (*tabourets*).”
9. A reprezentatív kultúra fogalmához vö. Stagl 1989; 1992.
10. Az ősök székeihez és az ősök tiszteletéhez vö. Sarpong 1967:33; McLeod 1981:116–117; Cole–Ross 1977:138–140.

IRODALOM

ARENDT, HANNAH

1958 *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.

BOWDICH, THOMAS EDWARD

1819 *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*. London: J. Murray.

COLE, HERBERT M. – ROSS, DORAN H.

1977 The arts of Ghana. Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California.

CSIKSZENTMIHALYI, MIHALY – ROCHBERG-HALTON, EUGENE

1981 The meaning of things: domestic symbols and the self. Cambridge – New York: Cambridge University Press.

HIRSCHBERG, WALTER, HRSG.

1962 Monumenta Ethnographica: Schwarzafrika. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

KOPYTOFF, IGOR

1986 The cultural biography of things: commoditization as process. *In* The social life of things. Arjun Appadurai, ed. 64–91. Cambridge – New York: Cambridge University Press.

KRAMER, FRITZ

1987 Kunst. *In* Wörterbuch der Ethnologie. B. Streck, Hrsg. 128–129. Köln: Dumont.

KYEREMATEN, A. A. Y.

1964 Panoply of Ghana. London: Longmans.

1969 The royal stools of Ashanti. *Africa* 39(1):1–10.

MCLEOD, MALCOLM D.

1981 The Asante. London: British Museum Publications.

MOSER, FRIDERICH CARL VON

1754–1755 Teutsches Hof-Recht. 2. Frankfurt am Main: Andreae.

NEYT, FRANCOIS

1977 La grande statuare Hemba du Zaire. Louvain-La Neuve: Institut Supérieur d'Archeologie et d'Histoire de l'art.

ODOARDO, LOPEZ

1591 Relatione del Reame di Congo et delle Circonvicine contrade: Tratta dalli scritti & ragionamenti... F. Pigafetta, ed. Roma: Bartolomeo Grassi.

1597 Wahrhafte und Eigentliche Beschreibung des Königreiches Congo in Africa. Frankfurt am Main.

RATTRAY, ROBERT SUTHERLAND

1954 [1927] Religion and art in Ashanti. London: Oxford University Press.

1955 [1923] Ashanti. Oxford: Clarendon Press.

1956 [1929] Ashanti Law and Constitution. Oxford: Clarendon Press.

SARPONG, PETER KWASI

1967 The sacred stools of the Ashanti. *Anthropos* 62(1–2):1–60.

SCHILDKROUT, ENID – KEIM, CURTIS A.

1990 Reflections on Mangbetu art. *In* African reflections: art from northeastern Zaire. Enid Schildkrout – Curtis A. Keim. 233–257. Seattle – New York: University of Washington Press – American Museum of Natural History.

SCHOMBURG-SCHERFF, SYLVIA M.

1990 Ästhetik der Kunstlosen: Ein ostafrikanisches Beispiel. *In* Der Sinn des Schönen: Ästhetik, Soziologie und Geschichte der afrikanischen Kunst. Miklós Szalay, Hrsg. 89–111. München: Trickster.

STAGL, JUSTIN

1989 Zur Soziologie der Repräsentativkultur. *In* Kulturelle Integration und Kulturkonflikt in der technischen Zivilisation. Johannes Chr. Papalekas, Hrsg. 43–67. Frankfurt am Main – New York: Campus.

1992 Der Kreislauf der Kultur. (kézirat) Salzburg.

SZALAY, MIKLÓS

1979 Die ethnographische Südwestafrika-Sammlung Hans Schinz 1884–1886. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich.

1986 Die Kunst Schwarzafrikas. I. Kunst und Gesellschaft. Zürich: Trickster.

1993 Objektwelt, Gesellschaft, Kunst: Zur Symbolik afrikanischer Stühle. *In* Kultur-Theorien: Annäherung an die Vielschichtigkeit von Begriff und Phänomen der Kultur. Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik – Dirk Stederoth, Hrsg. 123–154. Kassel: Gesamthochschulbibliothek. /Kasseler Philosophische Schriften, 29./

1995 Die Einheit von Kunst und Gesellschaft in Afrika. *In* Der Mensch als homo pictor? Die Kunst traditioneller Kulturen aus der Sicht von Philosophie und Ethnologie. Heike Kämpf – Rüdiger Schott, Hrsg. 36–71. Bonn: Bouvier.

THOMPSON, MICHAEL

1979 Rubbish theory: the creation and destruction of value. Oxford – New York: Oxford University Press.

VANSINA, JAN

1972 *Ndop*: Royal statues among the Kuba. *In* African art and leadership. Douglas Fraser – Herbert M. Cole, eds. 41–53. Madison: The University of Wisconsin Press.

WILKS, IVOR

1975 *Asante in the nineteenth century: the structure and evaluation of a political order*. London – New York : Cambridge University Press.

MIKLÓS SZALAY

Objects and society. The concept of art in cultural comparison

The author's aim is to clarify the relationship between objects and society. In his line of argumentation he refers to the numerous types of stools used by the Ashante in Ghana, and he finally arrives at a concept of art which can be applied to any cross-cultural setting.

Történelem és művészet

Interjú Szalay Miklóssal¹

Hogyan született meg a vágy, a készítés, az akarat Önben, hogy arra a pályára lépjen, amelyet a mai napig is úz, vagyis hogy etnológus legyen? Volt esetleg valamilyen családi háttere, amely ebben segítette?

Fiatal gyerekkoromtól él bennem a vágy aziránt, hogy idegen földet, idegen kultúrákat ismerjek meg. Mint általános iskolás Verne Gyula lelkes olvasója voltam. Kispécen születtem, Győr mellett, nagyon szép vidéken; jómódú parasztcsaládból származom. Szeretett gyerekként nőttem fel. Hogy a birtok ne aprózódjék szét, már dédapám taníttatott két fiúgyermeket, az egyiknek lehetővé tett egy európai körutat is. Egy másik fia a katonaság elől kiment Amerikába. Ott kertész lett, és hosszú évek után tért vissza Kispécre, ahol valójában soha nem tudott meggyökeresedni. Tehát nem én vagyok az első, már korábban is voltak utazó, világlátott emberek a családban. Apám egyetlen testvére korán meghalt, így természetes volt, hogy ő vegye át a gazdaságot. Ha nem jön a kommunizmus és a kulákküldözés, talán belőlem is mint elsőszülött fiúból gazdálkodó lett volna. Habár anyám, akiben apámmal szemben – valószínűleg, mert szerényebb birtokú családból származott – nem volt paraszti öntudat, illetve büszkeség, és „többre” vágyott, a két fia taníttatását szorgalmazta. Az én továbbtanulási lehetőségeim azonban, mivel osztályidegen voltam, kérdésessé váltak az 1950-es években. Anyám ezért sem ellenezte 1956 végén, hogy kimeneküljek Ausztriába. Számára annyira természetes volt a továbbtanulásom külföldön, hogy nekem nem is maradt más választásom. Az innsbrucki Magyar Gimnáziumban érettségiztem, egyetemre meg Bécsben jártam.

Innsbrucki gimnazista koromban történt, hogy expedíciót terveztem egy barátommal Indiába. Tanácsadónk a pápai földrajztanárom, Gergely Ferenc volt, aki 1956-ban Kanadába menekült. Kitűnő tanító és ember volt (ő keltette fel bennem a máig tartó érdeklődést Olaszország iránt, mikor a földrajzórán filmet vetített róla, ami 1955-ben magyar iskolákban valószínűleg ritkaság volt). Komolyan vette megvalósíthatatlan tervünket, és levélben közölte tanácsait.

Milyen fontos, meghatározó, lelkesítő hatások érték ezután?

Az egyetemet Bécsben földrajz szakon kezdtem, de miután megismerkedtem az etnológiával, hamar áttértem rá, és a főszakom lett. Ehhez a választáshoz köze van annak a ténynek is, hogy az etnológián különösen érdekes és a szak iránt lelkesen érdeklődő diáktársakkal találkoztam. Szárnyaló szelleműek, nyitottak voltak, érdeklődőek a másság iránt, így én, az idegen nagyon otthonosan éreztem magam köztük. Több diáktársam, mint jómagam is, kedvelte a művészetet. Némelyikükhöz máig tartó barátság fűz. Biz-

tosan az általam választott tudomány tartalma és a bécsi etnológiai intézetben uralkodó, nagyon pozitív emberi légkör eredményezte, hogy etnológus lettem.

Milyen képzésben vett részt? Híres vagy felkapott volt az etnológia akkoriban?

Kevesen beszéltek akkoriban etnológiáról, kimondottan másodlagos szak volt, tíz–tizenöt diák tanulta. Mindenki ismert mindenkit, közeli, személyes viszony alakult ki a tanárokkal is. Az etnológia akkoriban kifejezetten tudományos szaknak minősült. Szinte mindenki, aki ezt tanulta, tudósnak készült. Az egyetemi és a múzeumi pályán kívül nem is volt más elhelyezkedési lehetőség.

Mikor a bécsi intézetbe kerültem, a diffuzionizmus, a „Kulturkreislehre” (kultúrkörök) elmélete – melynek kidolgozásában ennek az intézetnek tudvalevőleg vezető szerepe volt – már javában a válságát élte. Josef Haekel, az intézet akkori vezetője ennek a tannak a revízióján dolgozott, megpróbálta menteni belőle azt, amit menthetőnek vélt. Walter Hirschberg afrikanista, akinél doktoráltam, hátat fordított az intézet hagyományának, amint mondta, a spekulatív történeti etnológiának, és egy pozitív, dokumentumokon nyugvó etnológiai történetírás megalapozásán fáradozott. Ebben számos diákja, mint jómagam is, követte, tudván, hogy egyidejűleg Amerikában és például Franciaországban is hasonló próbálkozások vannak. Közös összefogásra a külföldiekkel azonban nem került sor, bizonyosan azért nem, mert Hirschberg nem beszélt jól sem angolul, sem franciául.

Hogyan kezdődött a pályája? Milyen tényezők befolyásolták, hogy Afrikával kezdett el foglalkozni?

Az az irányvonal, amelyet Hirschberg képviselt, hosszú időre meghatározta tudományos munkásságomat, amelyet 1983-ban megjelent, *Ethnologie und Geschichte* (Etnológia és történelem) című könyvem² is tanúsít; összegző, alapterakó és iránymutató munkának szántam. A könyvben szinte kizárólag dél-afrikai témákat hozok fel példának, a koisanok³ történelméből. A koisanok kultúrájára Hirschberg előadásai hívták fel a figyelmet, és máig érdekel. Szintén a Hirschberg által vezetett szakmai gyakorlatok során kerültem kapcsolatba a múzeumi munkával. Mielőtt egyetemi tanár lett, a bécsi néprajzi múzeum Afrika osztályán dolgozott. Elvitte diákjait a múzeumba, és megvitatta velük a kiállítás tárgyait. Ezenkívül rendszeresen vezetett gyakorlatokat etnográfiai tárgyak témájában az intézet gyűjteménye alapján. E gyakorlatok mellett a bécsi intézet lehetőséget nyújtott terepmunkára is, pénz hiányában persze csak felületes módon, rövid, egy-napos vagy néhány napos ott-tartózkodással, egy-egy osztrák faluban.

Miután 1968-ban befejeztem az egyetemet, a bécsi Künstlerhausba (Művészek Háza) kerültem. (A bécsi Néprajzi Múzeumban végül is azért nem kaptam állást – pedig már folyamatban volt az alkalmazásom –, mert valaki azt a hírt terjesztette rólam, hogy balos nézeteim vannak.) A Künstlerhausban mint „tüchtiger Hilfsarbeiter”-t (ügyes segédmunkást) alkalmaztak, de szerencsére hamarosan előléptettek levéltári munkatársnak, miután kitudódott, hogy rendelkezem bizonyos szellemi képességekkel, és nem idegen számomra a művészet. Fő feladatomban ott a képtári anyag leltározása volt.

Másfél–két év után átkerültem a zürichi egyetemre mint az ottani Völkerkunde-museum asszisztense, ahol mindmáig maradtam. Ez a múzeum a német nyelvterületen kivételt jelent. Mint egyetemi intézetnek a szokásos múzeumi munka mellett kutatási és oktatási feladatai is vannak.

Mikor oda kerültem, akkor épült ki a múzeum, új státust kapott, önálló intézetté vált, több állás létesült; előtte a földrajzi intézet fennhatósága alatt állt, és a Sammlung für Völkerkunde (Etnológiai Gyűjtemény) nevet viselte. Feladatomban a gyűjtemény átrendezése, a Murdock-féle rendszer szerinti átdolgozása volt, amiben kolléganőmnek, Noa Zanollinak segédkeztem, aki már odakerülésem előtt végezte ezt a munkát. Mellette a kutatást és a publikálást is elvárták, ezekben szabad kezet kaptam. 1974-ben az Afrikai Részleg vezetője lettem, 1982-ben habilitáltam. 1992-ben kineveztek professzornak.

Eleinte kevés kiállítást rendeztünk. Ezen a téren az intézményi konszolidáció után, az 1980-as évek végén élénkült fel a tevékenységünk, miután a múzeum új épületbe költözött, az erre a célra átalakított, valamikori botanikai intézet és gyűjtemény épületébe, amely a régi botanikus kertben áll.

A múzeumnak öt, regionális szempontok szerint meghatározott részlege van. Ezek önállóan alakítják kiállítási programjukat. Közös megbeszélés eredménye, hogy ki milyen témával, mikor kerül sorra.

Tudna erre az elmúlt évekből pár példát említeni?

2002-ben például három kiállítást rendeztünk, afrikai, amerikai és egy általános témával. Afrikából szan rajzokat és vízfestményeket, Amerikából fényképeket állítottunk ki a rosebudi rezervátumbeli szíu indiánok életéről. A harmadik kiállítás témája a „luxus” volt.

2003-ban Ázsia került sorra: kínai és nyugati élet Shanghaiban, fényképek tükrében, 1910 és 1930 között. A tigrissé való átváltozás jelensége Északkelet-Indiában a khaszi népnél. A fő kiállítás ez évben a múzeum bambuszgyűjteményének bemutatása volt, melyet a svájci Hans Spörry állított össze 1890 és 1896 között Japánban. E kiállítás keretén belül még három kisebb, csak rövid ideig tartó, japán témájú kiállítás is készült. Az egyik ilyen kis kiállítás például két japán kalligráfia-művész nő műveit mutatta be.

2004-ben főként Afrika kerül megint sorra. Neves etiópiai gyűjteményünket új feldolgozásban és ugyancsak jelentős dél-afrikai gyöngymunkagyűjteményünket mutatjuk be.

A gyűjteményi anyag kiállítása élvez elsőbbséget, utána jönnek az átvett, illetve idegen anyaggal készült kiállítások. Pénzügyi okok kényszerítenek bennünket arra, hogy elég hosszú időtartamú kiállításokat rendezzünk. Fél évig vagy még tovább is látható egy-egy kiállítás, de az idegen anyagot tartalmazóak rövidebb ideig. A Fokvárosból kölcsönzött szan rajzokkal és vízfestményekkel rendezett kiállítás 2002-ben például csak három hónapig tartott. Általában egyidejűleg két-három kiállítás látható a múzeumban. Állandó kiállításunk, ahol a gyűjtemény egy részét bemutathatnánk, helyszűke miatt sajnos nincsen. A költségvetés jó része a kiállításokat fedezi, kevés marad tárgyak vételeire. Gyűjtésnél ezért a hiányok pótlására koncentrálnak, nem pedig új gyűjteményterület felépítésére. Egy tárgycsoport vagy gyűjtemény megvásárlása csak külső pénzforrás bevonásával lehetséges.

Elsősorban történeti és művészeti etnológiával foglalkozom, és történeti és művészeti etnológiát tanítok. Az elméleti oktatás mellett nagy súlyt helyezek a gyakorlatra. Két fontos kiállítást és az ezt kísérő publikációkat a művészeti etnológiai képzés keretén belül a diákjaimmal együtt készítettem.

Melyik ez a két kiállítás?

Az első *schön/hässlich* (szép/csúnya) címmel 2001. március végén nyitottuk meg (2002. február végén zárult). Ez volt a harmadik nagy kiállítás, melyen az afrikai részleg anyagát mutattuk be. Előzőleg a *Die Kunst Schwarzafrikas. Kunst und Gesellschaft* (Fekete-Afrika művészete. Művészet és társadalom.) című kiállítást rendeztük 1986-ban, majd az *Afrikanische Kunst aus der Sammlung Han Coray 1916–1928* (Afrikai művészet a Han Coray gyűjtemény tükrében, 1916–1928) kiállítást 1995–1996-ban. Ez utóbbihoz is, ugyanúgy mint az előző kettőhöz, könyv jelent meg.⁴ Az első kiállításon a szociológiai szempont volt a mérvadó, a másodikon az esztétikai, ezen a harmadikon viszont az ikonográfiai és ikonológiai szempont. Hat fogalmi ellentétpár szerint osztályoztuk, tárgyaltuk és állítottuk ki az anyagot (*oben/unten, sinnlich/übersinnlich, mangel/überfluss, schön/hässlich, diesseits/jenseits, wissend/unwissend*),⁵ utalva így a tárgyak szerepére a társadalmi hierarchia megfogalmazásában, a szellemi világgal való kapcsolatban, a termékenység gyarapításában és a jólét megteremtésében, a természet és kultúra viszonyának konceptualizálásában, a túlvilággal való kapcsolatban, valamint ezek szimbolikus szerepére a tudás létrehozásában és társadalmi megosztásában.

A másik, diákjaimmal készült, helyesebben készülő kiállítás címe: *lintsimbi. Perlenarbeiten aus Südafrika* (lintsimbi. Gyöngymunkák Dél-Afrikából); még nem járunk egészen a végén, hiszen ez év szeptember 24-én nyílik majd meg. Ezen a kiállításon, melyet szintén egy könyv kísér, a múzeum már említett gyöngymunkagyűjteményét mutatjuk be, kiegészítve ezt néhány kölcsönzött tárggyal Fokvárosból, Bécsből és Neuchâtelből.

Maga a gyöngymunkagyűjtemény az 1970-es évek végén került a múzeumba. Egy dél-afrikai hölgytől, Margreth Holdsworth-tól vettem, aki akkor Luganóban élt. A gyűjtemény sokéves gyűjtőmunka eredménye. A tárgyak java része az 1950-es években készült. A kiállítás elsősorban ezek szépségére akarja felhívni a figyelmet, de ez nem jelenti azt, hogy a jelentésükről és a használatukról nem lesz szó: a katalógus elsősorban ezeket tárgyalja.⁶ Ez az első alkalom, hogy nyilvánosság elé kerülnek.

Fontos hangsúlyozni: Dél-Afrikában, ahol alig volt plasztikus művészet, a színes és absztrakt gyöngymunkák ugyanazzal a szimbolikus jelentőséggel bírnak, mint a faragóművészet figurális tárgyai Nyugat- és Közép-Afrikában. Mutatunk a kiállításon néhány dél-afrikai kortárs gyöngytárgyat is, és néhány gyöngymunkát Sophie Taeuber-Arptól (az utóbbiakat a svájci Aarau város Kunstmuseumából kölcsönözve), aki valószínűleg ismerte a zuluk gyöngymunkáit, és színes gyöngyökből készült nyakékei onnan nyertek ihletést.

Taeuber-Arp műveinek a hagyományos dél-afrikai gyöngymunkákkal való összevetésével egyrészt ez utóbbiak művészeti státusát akarjuk (ily módon is) hangsúlyozni, másrészt szeretnénk példát hozni – összevetve ezeket az afrikai kortárs darabokkal – a modern fogalmára Európában és Afrikában. Az európai modern alap gondolata a múlttal való szakítás, a radikális megújulás. Ezzel szemben az afrikai modern visszanyúl a múltba,

újra kitalált emlékezőként működik, ezért tűnik mindig átmenetinek. Ezt a témát részleteiben természetesen a katalógus ismerteti.

Ez a kiállítás egy nagyszabású kulturális program része, melyet a berni dél-afrikai követség és a svájci Pro Helvetia kulturális alapítvány indított a dél-afrikai demokrácia fönnállása tízéves évfordulójának megünneplésére; több városból számos kulturális intézmény vesz részt benne. A jövő évben bemutatja a kiállítást a Dél-afrikai Nemzeti Galéria is, Fokvárosban.

Tulajdonképpen mikor alakult a múzeum, mikortól és hogyan jött létre a gyűjtemény s részletesebben az Afrika-gyűjtemény?

A múzeum első gyűjteményei a 19. században, többségükben ennek a századnak a végén keletkeztek; öt neves utazótól származnak, például Johann Caspar Hornertől, aki 1803–1806-ban részt vett A. J. von Krusenstern világ körüli hajóútján, vagy Hans Schinzről, aki 1884–1886-ban elsőként állított össze etnográfiai gyűjteményt Délnyugat-Afrika (Namíbia) különböző népeinél (ezt a gyűjteményt publikáltam 1979-ben)⁷. 1913-ban átkerült az anyag az 1888-ban alakult Zürichi Földrajzi Társaság, később Földrajzi-Néprajzi Társaság (Geographisch-Ethnographische Gesellschaft Zürich) tulajdonából – melynek indítványozására, alapításának évében egy etnográfiai gyűjtemény létesült – az egyetem birtokába; 1914-ben az újonnan elkészült egyetemi épületben helyezték el. A gyűjtemények nagyobb mértékű gyarapodása ettől a dátumtól számítható, a tárgyak együtt vagy darabonként, pénzért vagy ajándékként, utazók, etnológusok, gyűjtők, műkereskedők tulajdonából kerültek a múzeumba.

Elődeim, különösen Elsy Leuzinger, aki később a Rietberg Museum igazgatója lett, művészetet kedvelő emberek voltak, és művészeti érdeklődésüknek megfelelően gyűjtöttek tárgyakat. Múzeumunknak kitűnő afrikai gyűjteménye van. Kicsi, körülbelül öt-ezer tárgyat foglal magában, de viszonylag nagy számban vannak a kiváló minőségű jelentős darabok. Szerencsésnek mondhatom magam, hogy egy ilyen gyűjtemény gondozója lettem, és ennek anyagát kiállíthattam, publikálhattam, egyetemi előadásaimon, szemináriumokon utalhattam, illetve utalhatok rá. A gyűjtemény minden fontos részét, tárgyát kiállítottam és publikáltam. A Han Coray-gyűjtemény, mely 1940-ben került a múzeumba, világ körüli úton is volt.

Mit kell tudni összefoglalóan Han Coray-ról és a gyűjteményéről?

Han Coray világviszonylatban egyike az első olyan gyűjtőnek, akik tekintélyes gyűjteményt állítottak össze afrikai műtárgyakból. Több mint kétezer darabból álló gyűjteménye az első fontos ilyen kollekció Svájcban. 1916 és 1928 között keletkezett. Coray sosem járt Afrikában, minden tárgyat műkereskedőtől vett; főleg a neves párizsi avantgárd műkereskedőnél, Paul Guillaume-nál vásárolt, de sok fontos tárgy – mint további kutatásaink alapján épp nemrég kiderült – egy másik kereskedőtől, az amszterdami Carel van Liertől származik, aki szintén a modern és a „primitív” művészet támogatója volt. A gyűjtemény java részét az 1920-as évek elején vette, gazdag holland felesége, Dorrie Stoop pénzéből. Felesége halála után, az 1920-as évek végén Coray nehéz pénzügyi helyzetbe került. A bank, melynél tetemes adóssága volt, elkoboztatta a gyűjteményeit (az afrikai

mellett jelentős volt a régi mesterek műveiből összeállított kollekciója is). 1940-ben az afrikai gyűjtemény, mint már mondtam, a zürichi egyetem tulajdonába került. Megemlítem, hogy magyar származású műértőnek és műkereskedőnek is közvetve köze van Coray Afrika-gyűjteményéhez, Brummer Józsefnek (Joseph Brummer), aki 1907-ben Magyarországot elhagyva először Párizsban, majd később New Yorkban telepedett le. Ő terelte Paul Guillaume figyelmét e művészet felé. Tudvalevőleg nagy érdemei voltak az afrikai művészet „felfedezésében” és ismertté tételében Európa-szerte a múlt század elején. Bizonyosan Brummer volt ez egyik fő szorgalmazója annak a Budapesten 1911-ben megrendezett *Keleti kiállításnak* is, mely – óceániai és más, Európán kívüli művek mellett – afrikai tárgyakat az európai művészettel egyenrangúként és a modern művészet megújulásának forrásaként mutatott be – valószínűleg először Magyarországon. Az első könyv az afrikai művészet esztétikájáról, Carl Einstein *Negerplastik* című műve Brummer indítványára és anyagi segítségével jelent meg 1915-ben; a könyvben számos fénykép az ő gyűjteményében lévő tárgyakat ábrázolja.

Coray nem annyira egyedi darabokat, mint inkább sorozatokat gyűjtött. Egy-egy tárgytípus több példányban, változatban volt jelen gyűjteményében, és ő nemcsak szobrot és maszkot vásárolt, mint ahogy az akkoriban a magángyűjtők köreiből szokás volt, hanem az úgynevezett alkalmazott művészet tárgyait is: szép fegyvert, textiliát, ékszert, dobozokat, ivóedényeket stb., melyek keletkezésük kultúrájában „objets ostentatoires”-ként szerepeltek, hatalmi vagy hivatali jelvények, illetve státuszszimbólumok voltak. Az eredetileg több mint kétezer tárgyból ötszáz maradt a Völkermuseum tulajdonában, a többi különböző svájci múzeumokhoz, illetve magángyűjtőkhöz került, csere vagy vásárlás útján. Ez az ötszáz tárgy, mely a Coray-gyűjtemény jeles részét alkotta, képezi ma a Völkermuseum afrikai részlegének a magvát.

Coray, aki hosszú élete folyamán (94 évet élt, négyszer házasodott) sokféle foglalkozást űzött, főleg mint műgyűjtő és a zürichi dadaisták pártfogója és támogatója maradt fenn az emlékezetben. Az ő zürichi galériájában rendezték meg 1917 január–februárjában a dadaisták első kiállítását. Ekkor történt az is, hogy afrikai tárgyak, melyek – párizsi minta szerint – szerepeltek a kiállításon, először kerültek a svájci nyilvánosság elé mint műtárgyak. Azelőtt itt is, mint másutt, tudvalevőleg furcsaságokként, legfeljebb etnográfiai tárgyakként kezelték őket.

Milyen szakmai feladatok, kérdések foglalkoztatták a pályája kezdetén?

Történeti etnológiai témákkal kezdtem tudományos munkásságomat, és így folytattam sokáig. Főleg a koisanok történelme érdekelt, és a történeti etnológia elméleti és módszertani kérdései, ami kifejezésre jut a már említett könyvben is. Emellett mindig érdekelt a tudománytörténet, azaz az etnológiatörténet, ami szintén megmutatkozik ebben a könyvben. Ezenkívül más etnológiatörténeti és elméleti írásaim is megjelentek.

Vegyük sorra ezeket egy kicsit részletesebben! Kezdjük azzal az elméleti könyvével, amelyben az etnológiai történetírás alapkérdéseit fejtegeti!

Már említettem, hogy milyen céllal íródott ez a könyv. Azóta sok idő telt el, és sok minden történt a kutatásban, de kevésbé az etnológia, mint inkább a történettudomány

részéről, legalábbis ami a koisanok történelmét illeti. Elsőnek írtam meg – hogy itt csak a könyv harmadik, két példaként fölhozott tanulmányt tartalmazó részére térjek ki – a fokföldi szanok és az európai telepesek kapcsolatának, összeütközésének történetét 1770 és 1879 között; a kultúrák találkozásának történelmi perspektívában való szemléletét akartam vele példázni, melynek tanulmányozásában az etnológiai történetírás egyik fő feladatát láttam és látom.

Milyen forrásanyagra támaszkodott, és milyen módszerrel közelített témájához? Miben tartja iránymutató műnek?

Szándékom először az volt, hogy a témát a felől a vita felől közelítsem meg, mely a 19. század végétől folyt az etnológiában és a történettudományban a szanok és a telepesek viszonyáról. Hamar láttam azonban, hogy a vitázók úgy érveltek, hogy nem ismerték eléggé a történelmi tényeket. A forrásanyag ismeretében hamar kiderül, hogy egyes problémák, melyek a vita tárgyai, nem is problémák.⁸ Ezért került előtérbe ebben az írásban az adatok bemutatása.

A források: hivatalos dokumentumok, azaz beszámolók, levelek, naplók, tanúvallomások, proklamációk, statisztikák; a szanok között működő misszionáriusok naplói, levelei, publikációi; utazók leírásai. Ezenkívül nagyon tanulságos volt, főleg heurisztikai szempontból, az 1970–1980-as években a kalahári szanoknál folyó „civilizáló” munkálkodások megtekintése, melyekhez hasonlóak lehettek a 19. századi ilyen irányú tevékenységek több száz kilométerrel délebbre. E sokféle, olykor nagyon aprólékos anyagot összegezve elég kerek képet lehet festeni a tárgyról. Tanulsága ennek az írásnak az is, hogy ha türelemmel keresünk, találunk ott is, ahol nem is sejtjénk. Ebből azok okulhatnak, akik azt állítják, hogy az etnológia nem foglalkozhat történelemmel, mert az általa tanulmányozott népek múltja nincs dokumentálva.

Íránymutatónak ez az írás, mely később bővített formában megjelent angolul is,⁹ főleg azért nevezhető, mert a szanok és az európai telepesek találkozását nem csupán kulturális jelenségeként tárgyalja, ahogy ezt például – az akkori etnológia szellemében – egy korábbi, német szerzőtől származó tanulmány tette,¹⁰ hanem akként, ami volt: komplex történelmi eseményként, a kulturális mellett a politikai, társadalmi és gazdasági összetevőkkel, azaz úgy, ahogy, mint gondoltam és gondolom, hasonló esetekben el kell járni.

Kulcsfogalom ebben a szövegben az akkulturáció. De ezen én, ellentétben az akkori naiv etnológiai használattal, nem úgyszólván magától és magában, *sui generis* végbemenő kulturális alkalmazkodási folyamatot értek, hanem olyat, melynek kiváltásában, méreteinek és irányának meghatározásában nagy és elsőrangú szerepet játszanak más, nem kulturális történelmi tényezők. Ezek ennek a folyamatnak elválaszthatatlan részeként kezelendők. Így nézve a szanok integrálódása a gyarmati társadalomba (ami sokkal nagyobb mértékben következett be, mint azt eddig föltételezték), alkalmazkodásuk a telepesek életformájához és szokásaihoz, nemcsak – az adott körülmények között célszerű – kulturális teljesítmény, hanem – mivel közvetve vagy közvetlenül kényszerített volt – a gyarmati erőszak kifejeződése is.

A másik tanulmány, mely szintén a kultúrák közti kapcsolatok történelmi nézetben való tanulmányozását példázza, a misszionáriusok tevékenységét vizsgálja a koisanok között 1792-től 1909-ig, és megpróbál többek között fényt deríteni arra a kérdésre, hogy

hogyan „történik” a történelem, milyen mozzanatokról van szó, és ezek hogyan viszonyulnak egymáshoz. Központi kérdés a szándék és az effektus viszonya.

A London Missionary Society misszionáriusai a 18. század végén feljövő filantróp mozgalom szellemében olyan nevelői, tanítói, képzési tevékenységet szándékoztak végezni a 19. század első felében a kóiszanok között, mely gondolkodási, viselkedési, gazdasági és főleg politikai, jogi szempontból azonossá, illetve egyenrangúvá tette volna őket a telepeseikkel. De munkájuk hosszabb távon a gazdaság, a politika és a jog, azaz az életkörülmények szempontjából szinte a fordítottját eredményezte annak, amit vártak tőle.

Ez mit jelent pontosan? Kérem, hozzon rá példát!

Azt okozta ugyanis, hogy – leegyszerűsítve mondván – a kóiszanok felvett kultúrájuk révén elidegenedtek a kulturális hagyományait jobban megőrző fekete, bantu nyelvet beszélő népességcsoporttól, amellyel összefogva – a századfordulón, a misszionáriusok megérkezésekor sor került egy közös, részben sikeres ellenállási megmozdulásra – komoly erőt alkothattak volna a gyarmati terjeszkedés és elnyomás ellen. A fehér társadalom így könnyen uralhatta és alacsony státuszba süllyesztve gazdasági és politikai céljainak megfelelően kezelhette őket. A kóiszanok kulturális elhatárolódása ezenfelül megkönnyítette az elkülönítés elvén alapuló apartheid állam felépítését is, ami ugyancsak ellentétes volt a misszionáriusi elkötelezettség céljaival. Csak most, a demokratikus Dél-Afrikában gyümölcsözhet az az európai értelemben vett ismeretet, tudást, versenyszellemet, szorgalmat és becsületet magasra értékelő kulturális hagyomány, melyet a London Missionary Society emberei, karöltve más missziós társaságokkal, a 19. században megalapoztak a fokföldi kóiszanok között.

Ez a szöveg – mint az előbb említett is – föl akarja továbbá hívni a figyelmet a kutatás által általában mellőzött „gyarmati helyzet” tanulmányozásának fontosságára, melyben a tengerentúli népek nagy része már élt, mikor a kutatás tárgya lett.

Ennek vizsgálatával milyen eredményekre lehet jutni?

A legtöbb monográfia úgy kezeli a bemutatott népcsoportot, mintha az a gyarmati rendszertől függetlenül, úgyszólván azon kívül, de más népektől is elkülönülve, minden kapcsolat nélkül élte volna életét, egy történelemtől mentes etnográfiai jelenben. Ezek a népek is részei a történelemnek, és pedig nem csak passzív módon, mint az a konszolidálódott gyarmati rendszer idején és a vele szinkrón etnológiai terepkutatás fénykorában tűnt. Az etnológia feladata erre rámutatni. Mennyire más és mennyire differenciált képünk van ma például a szanokról, beleértve a Kalahári sivatag területén élőket is, mióta az idevágó kutatásban a történelmi szemlélet érvényesül! (A releváns irodalomra 1995-ig utalok *The San and the Colonization of the Cape* [A szanok és a Fokföld gyarmatosítása] című írásomban.)

Milyen egyéb műveit emelné még ki a tudománytörténet terén végzett munkásságából?

Írtam például az 1980-as évek közepén a német historizmus és az amerikai kulturális relativizmus viszonyáról,¹¹ bemutatva, hogy a kulturális relativizmus a historizmus mo-

dern megjelenése. A fogalmakon egy bizonyos elvet, hagyományt értek, mely a történettudományt és az etnológiát több síkon áthatja. A historizmus elmélete és ideológiája biztosan szerepet játszott a kulturális relativizmus megfogalmazásában, melynek alapjait az amerikai etnológiában, mint ismeretes, a Németországból származó Franz Boas rakta le. Ez az etnológia meghódította később szinte az egész világot. Céлом ezzel az írással az is volt, hogy rámutassak az etnológia és a történettudomány közelségére, ami kifejezésre jut az elméleti alapföltevések, a módszertani orientáció és az értékelési és ismeretelméleti normák hasonlóságában. Ez a közelség fennáll akkor is, ha a történettudomány és az etnológia később jelentős mutációkon ment keresztül. A történeti etnológiában a két tudomány konvergenciáját láttam.

Ezelőtt, 1975-ben megpróbáltam egy cikkben¹² áttekintést nyerni az etnológia akkori állapotáról, melyre azidőben már nyilvánvalóan a máig tartó krízis volt jellemző. Ez az állapot akkor kezdődött, miután a klasszikus értelemben vett (Bronislaw Malinowski által bevezetett) terepkutatás a gyarmati rendszer felbomlásával lehetetlenné vált, és az új államok kialakulásával és a modern átváltozással az etnológiai vizsgálódás tárgya az azonosíthatatlanságig megváltozott. Egyidejű ezzel az a „zavaró” jelenség is, hogy a „bennszülött” visszaszól, amit azelőtt nem tett.

Milyen kérdések foglalkoztatják manapság?

Az 1990-es évek kezdetétől mindinkább művészeti etnológiával foglalkozom. A művészet fiatal koromtól érdekel, sokáig azonban tartózkodtam attól, hogy tudományos vizsgálódás tárgyává tegyem. Most már több mint tíz éve gyakorlom, úgy a kutatásban, mint az oktatásban, és nem bántam meg, hogy végül is így döntöttem. Afrika művészete érdekel leginkább, erről szólnak könyveim, cikkeim is, és ne felejtsek el, ez kiállításaim témája is.

Érdekelnek ezenkívül a művészet elméleti kérdései. Több írásban foglalkoztam a művészet társadalmi szerepével és a tárgyak szimbolikájával,¹³ esztétikai kérdésekkel¹⁴ és a művészet fogalmával, amire a Tabula mostani számában megjelent cikkem is példa. Hadd említsem meg a *Der Sinn des Schönen* (A szépség értelme) című könyvet is, melyben egy általam 1990-ben rendezett, az afrikai (hagyományos és modern) művészet tanulmányozása kérdéseinek szentelt konferencián elhangzott előadások szövegét publikáltam.¹⁵ Mind alapvető fontosságúak, és tükrözik az Afrika művészetével foglalkozó tudomány akkori állását a német nyelvterületen.

Szeretem és csodálom Nyugat- és Közép-Afrika hagyományos művészetét, és nagyon érdekel Afrika jelenkori művészete. Öt évvel ezelőtt rendeztem erről egy kiállítást Berlinből átvett anyaggal. Tíz nemzetközileg ismert jelenkori afrikai művészt mutattam be, például Romuald Hazoumét Beninből, Kane Kweit Ghánából, Bodys Isek Kingelezt a Kongói Demokratikus Köztársaságból, néhány jellemző művük – festmény, szobor, installáció – került kiállításra.

Nagyon érdekel továbbá a dél-afrikai szanok kultúrája és sziklaművészete. Mint már utaltam rá, tavaly rendeztem múzeumunkban egy kiállítást rajzokkal és vízfestményekkel, melyeket két /xam¹⁶ (fokföldi) szan népcsoportbeli felnőtt és négy !xun (délnyugat-afrikai) szan fiatal készített 1875 és 1881 között két fokvárosi nyelvész, Wilhelm Bleek és Lucy Lloyd kérésére, akiknek adatközlői voltak. A két felnőtt, Diä!kwain és /Han?kass'o

akkoriban a hírhedt Breakwater börtönben raboskodott Fokvárosban. Bleek a hatóságok engedélyével a házába vitette őket adatközlés céljából. A kiállítást bemutattuk Dél-Afrikában is, a Dél-afrikai Nemzeti Galéria rendezésében.

E projekt kapcsán fölkerestem Fokföld északi részén mindazokat a helyeket, ahol a két /xam rajzoló fokvárosi raboskodása és adatközlői tevékenysége előtt élt. Ez életem egyik legnagyobb élményét jelentette. Esemény volt számomra azoknak a megkülönböztetett, a /xamok számára különösen fontos helyszíneknek a megismerése, ahol esőcsinálási rítusaikat végezték. Ma is érezhető az a spirituális erő, ami ezekhez a helyszínekhez kötődött.

Ez a több mint százéves anyag – hogy visszatérjek megint a rajzokra és a festményekre – azelőtt egyszer sem került kiállításra, és a kiállításához készült könyv¹⁷ publikálása előtt csak nagyon kevés jelent meg belőlük nyomtatásban.

Hogyan került napvilágra ez az anyag?

Én magam több mint húsz évvel ezelőtt figyeltem fel rá, mikor levéltári kutatást végeztem a koisanok történelméhez. Mind a három fokvárosi intézményben, ahol a rajzokat őrzik, levéltári anyagként szerepeltek. Ki tudja, miért várt éppen énram művészi és etnográfiai értékük meglátása, tudományos feldolgozásuk, kiállításuk és publikálásuk?

Térjünk vissza még a kezdetekre: a múzeumi munka mellett hogyan kezdődött el a tanári pályája?

Szerencsésnek mondhatom magam azért, mert nem kellett döntenem aközött, hogy a múzeumi vagy az egyetemi pályát válasszam. Zürichben egyszerre gyakorolhatom mind a kettőt. A zürichi egyetemen két etnológiai intézmény van: a Völkerkundemuseum és az Ethnologisches Seminar. Az oktatás megszervezése és nagyobb részben ennek a biztosítása az Ethnologisches Seminar feladata. Az etnológia tudvalevőleg nagyon széles tudományterület. A diákok ennek az egyes, általuk választott részeivel három-négy szemeszteres előadás-, illetve szemináriumi ciklusokban ismerkednek meg. Ezt azután teszik, miután a mindnyájuk számára kötelező bevezető kurzusokon részt vettek, és ezekből eredményesen vizsgáztak. Én, mint már mondtam, művészeti és történeti etnológiát tanítok, rendszerint négy szemeszteres ciklusban. Ez utóbbi tanítására már az 1970-es évek elején előadói megbízást kaptam.

Az 1990-es évek közepétől, mint ugyancsak említettem, főleg művészeti etnológiával foglalkozom, és azóta a legtöbb időt az oktatásban is erre fordítom. Ezen a szakterületen az elméleti oktatást a második szemesztertől gyakorlat kíséri. Egyes tárgyakról vagy tárgycsoportokról írásbeli munkák születnek. A diákok szabadon választanak, hogy ezeket esztétikai, ikonográfiai, szociológiai vagy történelmi szemszögből tárgyalják, illetve extenzív módon, mind a négy szemszögből egyszerre. Ezekkel a megközelítési módokkal az elméleti órákon ismerkednek meg, ahol illusztrációként nem a tárgyakat magukat, hanem az ezekről készült diaképeket látják. Két alkalommal, mint már mondtam, kiállítást is szerveztem és katalógust írtam diákjaim részvételével. Az én óráimon kívül lehetőségük van a diákoknak gyakorlati munkára a muzeológusi kurzus keretén belül is, amit mások tartanak. A tanítási cél: megismertetni a diákokkal úgy a szakterület elméleti, mint

gyakorlati oldalát, az aktuális irodalom és gyakorlat alapján. Szerettem diákjaimat magas szintű teljesítményre ösztönözni, és ha lehet, jutalmazni azt. Kiállítások és publikációk megvalósításában részt venni kiváltság, és csak nagy hozzájárulással lehet. Egy történeti etnológiai szeminárium keretén belül – hogy erről a szakterületről is hozzak példát – 1991–1992-ben olyan kiváló dolgozatok születtek, hogy három közülük a Wiener Ethnohistorische Blätter című folyóiratban – annak egy számát kitöltve¹⁸ – megjelenhetett.

*Tudvalevő, hogy a svájci muzeológia élenjáró témaválasztásban és a bemutatás jelle-
gében, gondolok itt például a neuchâtel-i múzeumra. Ön egy úgynevezett művészeti mú-
zeumban dolgozik, ahol gondosan válogatott, magas esztétikai értéket képviselő tárgyakat
őriznek. Ez az adottság hogyan határozza meg vagy éppen határolja be a kiállításait?*

Igaz, hogy a múzeum legtöbb gyűjteményére jellemző, hogy művészetiileg jelentős, de mégsem lehetne a múzeumot összességében művészetinek nevezni. Beszéljünk így csak az afrikai gyűjteményről. Az általam kezelt gyűjtemény javarészt műtárgyakból, azaz szimbolikus tartalommal telítődött, a szakrális szférába tartozó darabokból áll, nem kis számban jeles formai megoldású darabokból, és nem használati tárgyakból, azaz szimbolikus jelentőséggel nem vagy azzal csak csekély mértékben bíró tárgyakból. Ennek megfelelően és tekintettel a tárgyak magas szintű kivitelezésére, az anyagot mindig mint művészetet állítottam és állítom ki. Minden kiállítás, akár műtárgyakkal történik, akár használati tárgyakkal, vizuális esemény. Elkészítésénél törekedni kell arra, hogy a látogatók ezt érzékelné tudják. Egy kiállítás formai megrendezése nagyon fontos. Ha a kiállítás kurátora nem rendelkezik vizuális képességekkel, forduljon szakemberhez! Akármilyen témájú legyen is egy kiállítás, nem szabad túlszűfolni magyarázó szöveggel. Ennek a helye a katalógus. Egy nép művészete kultúrájának képekben való megjelenése. Szolgáljon ennek az illusztrációjára a mellékelt cikk. Azok a jelentések, melyek a Ghánában élő asantik székeiben képi formát nyertek, szellemi és társadalmi-politikai kultúrájuk lényeges részét teszik ki. A művészeti kiállítás tehát mindig néprajzi is.

A zürichi néprajzi múzeum milyen szerepet vállal a svájci muzeológiában?

Nincsen a svájci néprajzi múzeumok között semmiféle megegyezés programjukat illetően. Mindegyik azt csinálja, amit jónak lát. A zürichi Völkermuseum, amióta ott vagyok, főleg arra törekedett, hogy saját gyűjteményeit mutassa be kiállításokon és könyvekben. Ami, mint már jeleztem, nem azt jelenti, hogy más kiállításoknak nem adunk helyet. Azt gondolom, számos szép kiállítást szerveztünk, és megálljuk a helyünket a többi múzeum mellett. Ezek között van egy-kettő, mely ügyesebben árulja termékeit a médiák és a közönség felé, mint mi. Ehhez persze több pénz is kell, mint nekünk van, és legalább egy külön személy, aki a propagandamunkát ha nem is egyedül végzi, de legalább szervezi. Egy kiállítás eredményességét a kísérő program is nagymértékben befolyásolja: előadás-sorozat, film, kiállításvezetés, múzeumpedagógia. Ennek a megvalósítása is pénzkérdés.

A múzeumok milyen pénzügyi lehetőségeket kapnak, s milyen egyéb forrásokhoz folyamodhatnak Svájcban?

Minden múzeumnak van egy bizonyos, a fenntartó (állam, város, alapítvány) által biztosított költségvetése. Ez azonban a legtöbb esetben nem elégséges a tervezett program megvalósítására. A hiányzó pénzt szponzorok segítségével szerzik meg (ha ebben nem sikereseek, akkor szűkül a program). Külön pénzért lehet folyamodni alapítványokhoz, bankokhoz, vállalatokhoz, magánszemélyekhez. A múzeumok bevétele általában csekély a kiadásaihoz képest. Nem is annyira Svájcban, mint inkább másutt egy újabban szokássá vált pénzszerzési lehetőség az, hogy a más intézményeknek kiállítási célra kölcsönbe adott tárgyakért vagy egy kész kiállítás kölcsönzéséért díjat kérnek. De ez a gyakorlat csak azon múzeumok számára hasznos, amelyek többször adnak, mint kérnek kölcsönbe. Csökkenteni lehet a költségeket, ha több múzeum közösen, együttes erővel állít össze egy kiállítást.

Hogyan gyarapítható manapság egy hagyományos afrikai művészeti gyűjtemény?

Mivel a kiváló műtárgyaknak manapság nagyon magas az áruk, csak tehetsős gyűjtők és múzeumok tudják gyűjteményeiket valóban gyarapítani. Főleg árverések és a műkereskedelem nyújtanak lehetőséget újabb tárgyak megvételére.

Vannak műkereskedők, akik kapcsolataik révén fellelik típusában azt a tárgyat, melyet egy gyűjtő keres. Én például szeretnék a múzeum részére egy *d'mba*-maszkt¹⁹ venni. Ez az egyetlen fontos tárgy, mely a *baga*²⁰ gyűjteményünkben hiányzik. Abban reménykedem, hogy műkereskedő ismerőseim, illetve árverések révén valamikor hozzájutok. A legtöbb értékes hagyományos művészeti tárgy gyűjtemények felosztatásakor kerül a piacra. Afrikából igazán fontos tárgy ma már csak illegális úton jut ki, és – az afrikaiak sajnálatára – ebből nincs is ott nagyon sok. Gyűjteni hagyományos afrikai művészetet manapság jó minőségben, mint mondtam, csak nagyon sok pénzzel és nagy türelemmel lehet. Múzeumok részére ez általában azt jelenti, hogy gyűjteményeiket csak kis mértékben növelhetik. Mi Zürichben ezért is határoztunk már évekkor ezelőtt úgy, hogy a fő hangsúlyt a tárgyak megszólaltatására és nem azok szaporítására helyezzük. Ez bizonyosan a jövőben is így lesz. Nagy lehetőség kínálkozik ma a jelenkori afrikai művészet gyűjtésére, de erre az etnográfiai múzeumok nincsenek jól felkészülve, és maguk a művészek nem is szívesen látják műveiket ezek tulajdonában.

Milyen további kutatási vagy kiállítási tervek vannak?

Többféle tervem van. Már régóta foglalkoztat a szanok későbbi, azaz az 1870-es évek utáni történelme, érdekel, hogy miként dokumentálódott képekben. A művészet terén az ábrázolásról a hagyományos afrikai művészetben és a képrombolás jelenségéről – általában és különösen Afrikában – vannak többek között kiállítási és publikálási terveim.

Készítette Földessy Edina

JEGYZETEK

1. Az interjú 2003 szeptembere és 2004 januárja között készült e-mail segítségével.
2. Szalay 1983.
3. Koisan nyelveket beszélő busman és „hottentotta” népcsoportok közös megnevezése. (F.E.)
4. Szalay 1986; 1995c; 1998a; 2001a.
5. Fönt/lent, érzékelhető/érezkelhetőségen túli, hiány/többlet, szép/csúnya, e világ/túlvilág, tudó/nem tudó.
6. Szalay 2004.
7. Szalay 1979.
8. Lásd ehhez a szóban forgó könyvön kívül Szalay 1987a.
9. Szalay 1995a.
10. Schott 1955.
11. Szalay 1985; lásd továbbá Szalay 1993.
12. Szalay 1975; lásd továbbá Szalay 1977; 1981.
13. Lásd például Szalay 1987b; 1995b.
14. Lásd például Szalay 1998b; 2001b.
15. Szalay 1990.
16. A betűk előtt szereplő speciális jelzések csettintő hangokat jelölnek. (F.E.)
17. Szalay 2002.
18. Wiener Ethnohistorische Blätter 1992(2).
19. Termékenységet és női szépséget kifejező, asszonyfejet és mellkast ábrázoló, vállon viselt maszk. (F.E.)
20. Guineában élő nép. (F.E.)

IRODALOM

EINSTEIN, CARL

1915 Negerplastik. Leipzig: Verlag der weissen Bücher.

SCHOTT, RÜDIGER

1955 Die Buschmänner in Südafrika. Eine Studie über die Schwierigkeiten der Akkulturation. Sociologus, N.F., 5(2):132–149.

SZALAY, MIKLÓS

1975 Die Krise der Feldforschung. Gegenwärtige Trends in der Ethnologie. Archiv für Völkerkunde 29:109–120.

1977 Praxis als Problem (am Beispiel der Khoisan-Mission 1792–1909). Fragen zur Aktionsethnologie. Ethnologische Zeitschrift Zürich 2:93–111.

1979 Die ethnographische Südwestafrika-Sammlung Hans Schinz 1884–1886. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich.

1981 Ethnologie und Geschichte. In Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwärtigen Theorie–Diskussion. Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik – Justin Stagl, Hrsg. Berlin: Dietrich Reimer.

1983 Ethnologie und Geschichte. Zur Grundlegung einer ethnologischen Geschichtsschreibung. Mit Beispielen aus der Geschichte der Khoi-San in Südafrika. Berlin: Dietrich Reimer.

1985 Historismus und Kulturrelativismus. Anthropos 80:587–604.

- 1986 Die Kunst Schwarzafrikas. Kunst und Gesellschaft. Werke aus der Sammlung des Völkerkundemuseums der Universität Zürich. Zürich.
- 1987a „Zur Frage der ‘sekundären Primitivität’ der ‘Buschmänner’“. In *Contemporary Studies on Khoisan 2*. Rainer Vossen – Klaus Keuthmann, Hrsg. 257–269. Hamburg: Helmut Buske.
- 1987b Gemeinschaftskunst, Kunst der Elite? Über den sozialen Ort der Kunst in den traditionellen Gesellschaften Schwarzafrikas. In *Kulturtypen, Kulturcharaktere. Träger, Mittler und Stifter von Kultur*. Wolfgang Lipp, Hrsg. 125–145. Berlin: Dietrich Reimer. / *Schriften zur Kulturosoziologie*, 8./
- 1990 Der Sinn des Schönen. Aesthetik, Soziologie und Geschichte der afrikanischen Kunst. München: Trickster.
- 1993 Historismus und Kulturrelativismus. In *Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik – Justin Stagl, Hrsg. 233–254. Berlin: Dietrich Reimer.
- 1995a The San and the Colonization of The Cape. 1770–1879. Conflict, Incorporation, Acculturation, Quellen zur Khoisan-Forschung. Köln: Rüdiger Köppe. / *Research in Khoisan Studies*, 11./
- 1995b Die Einheit von Kunst und Gesellschaft in Afrika. In *Der Mensch als homo pictor? Die Kunst traditioneller Kulturen aus der Sicht von Philosophie und Ethnologie*. Rüdiger Schott – Heike Kämpf, Hrsg. 36–71. Bonn: Bouvier. / *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1./
- 1995c Afrikanische Kunst aus der Sammlung Han Coray 1916–1928. München – New York: Prestel.
- 1998a African art from the Han Coray Collection 1916–1928. München – New York: Prestel.
- 1998b Die Herrschaft des Sinns über die Sinne und Afrikas neue Kunst. *Internationales Afrikaforum* 3:271–276.
- 2001a schön/hässlich. Gegensätze. Afrikanische Kunst aus der Sammlung des Völkerkundemuseums der Universität Zürich. Zürich: Offizin.
- 2001b Europäische Avantgarde und afrikanische Ästhetik. In *Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie*. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Hrsg. 144–152. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- 2002 Der Mond als Schuh. Zeichnungen der San. Zeichnungen und Aquarelle von Diä!kwain, / Han?kass'o, !Nanni, Tamme, /Uma und Da. Zürich: Scheidegger & Spiess.
- 2004 !intsimbi. Perlenarbeiten aus Südafrika. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich.

History and art

(Edina Földessy's interview with Miklós Szalay)

Miklós Szalay was born in Hungary. After having left the country in 1956 he studied anthropology, history of economics, and social history at the University of Vienna. He took his PhD degree in 1968, and habilitated at the University of Zurich in 1982 where he became Professor of Anthropology in 1992. Since 1974 he has been Director of the Department of African Art and Ethnography at the Völkerkundemuseum of the University of Zurich. In this interview he talks about the initial influences on his career, inspiring his first research and publications on the topic of ethnohistory and the history of the Khoisan in South Africa. Later, his interest turned to art; he staged a number of major exhibitions and wrote and edited several books on African art.

Gazdálkodási minták – kapcsolatháló – közösségi norma. Egy kapitalizálódó falu agrárlakosságának társadalmi kötelékei

Jelen tanulmány egy dél-zalai falu (tágon értelmezett) agrárlakosságának vizsgálatán keresztül keres választ arra, hogy a foglalkozásszerkezet 20. századi radikális megváltozása az egyének által választható értékrend és a közösségi jelleg milyen átalakulásához vezetett. A paraszti, munkás, vállalkozói és egyéb minták egymással összefonódva, bár eltérő hangsúllyal, a különböző korszakokban mindvégig jelen voltak/vannak, s nemcsak egyéni, illetve családi stratégiákban, hanem a reciprok, piaci és redisztributív viszonyokat mindvégig magába foglaló kapcsolathálón keresztül a „több lábon állást” előtérbe helyező közösségi norma szintjén is. A falu viszonylagos kontinuitása ezért éppúgy a 20. századi folyamatok részének tekinthető, mint a társadalom egészének alig egy nemzedéknyi idő alatt való átformálódása.

Az 1989-es rendszerváltást követően a kárpótlási, szövetkezeti átmeneti és egyéb földtörvények eredményeként oly módon alakult át az agrárium szerkezete, amely részben a szocialista mezőgazdaság berendezkedését őrizte meg, részben pedig a kapitalista magángazdálkodáshoz való visszatérés lehetőségét biztosította, a kollektivizálással félbeszakadt stratégia, sőt életmód újrakezdésének reményét keltette. Ugyanakkor a rendszerváltás előtti mintegy fél évszázad alatt átrendeződött a társadalom, új életmódmin-ták jelentek meg, illetve terjedtek el, és a mezőgazdasági technika is jelentős fejlődésen ment keresztül. A mai, modern eszközök és módszerek az új kapitalista áruterelésre berendezkedett gazdasági struktúrában sok tőkét és – intenzív kultúrák hiányában – nagy területeket igényelnek. Ezek a legtöbb család számára elérhetetlenek, korszerűtlen eszközökkel, módszerekkel és kevés földön pedig nem lehet a megváltozott életmódbeli igényeket kielégíteni. Mindez egy sor kérdést vet fel:

- Az egyének, illetve családok gazdálkodási stratégiáinak milyen és hányféle választható *mintája* van ma, és ezek hogyan realizálódnak?
- A minták közötti egyéni választásoknak a kényszerűségek mellett milyen kötelező közösségi *normák* szabnak határt, és ezek miként valósulnak meg?
- Milyen mértékű *folytonosság* figyelhető meg a minták és normák terén a 20. században gyors egymásutánban bekövetkező korszakváltások, az egész társadalom átformálódása ellenére? Miben érhető tetten a hagyományozódás folyamata, milyen mértékben alakulnak ki generációk közötti különbségek?
- Mindezeket a mintákat és normákat milyen lokális *kapcsolatháló* terjeszti és működteti? A kapitalizálódó falvakban a piaci viszonyok mellett milyen szerep jut a helyi társadalmi intézményeken alapuló reciprok és redisztributív kapcsolatoknak?

Ezekre a kérdésekre kerestem a választ többek között egy dél-zalai faluban, Muraszemenyén. A 2001 októbertől és 2003 szeptembere között végzett kutatás során – amellett, hogy igyekeztem megfigyeléseket végezni és foglalkozástól függetlenül a falu minél több lakóját megismerni – a hólabdaelv alapján valamennyi önállóbb gazdálkodócsaládhoz eljutottam, melyek tagjaival lehetőleg több félig strukturált, gazdaságsszerkezetre, gazdaság-, családtörténetre és életútra vonatkozó interjút készítettem.¹

A négy részre tagolt Muraszemenye lakossága fél évszázada csökken, lakónépessége 2002 végén 652 fő volt. A falu környezeti és urbanizációs szempontból átlagosnak tekinthető, ugyanakkor bizonyos adottságai kedvezőtlenül érintik az agrárképességet. Ez elsősorban a földrajzi viszonyokból következik: az egyébként is szűk, 1613 hektáros határt sok helyütt erdők és árterek borítják, és a mezőgazdaságra alkalmas talaj is gyenge minőségű. Egyedül a szőlőtermesztéshez adottak jó feltételek. A falu viszonylagos elzártságát a jelenleg is rossz közlekedés és a piacot, munkalehetőséget kínáló városok távolága eredményezi.

Rövid 20. századi történet

1945 előtt, a korai kapitalizmus korában Muraszemenye lakosságának nagy része törpebirtokos vagy agrárproletár (summás, napszámos, részesmunkás, uradalmi és egyéb cseléd) volt. A mezőgazdaságban az állattartás (szarvasmarha, ló, sertés, tej és tojás eladása), illetve a szőlő- és borkertmelés hozhatott nagyobb hasznot. A körülmények tehát nem a paraszti életmód konzerválódásának irányába hatottak, hanem a földszűke miatt a – helyi viszonyokhoz mérten – nagyobb tőkével rendelkező gazdák intenzívebb, árutermelő állattartásra törekedtek, a földnélküliek és törpebirtokosok pedig munkaerejüket szabad áruba bocsátották. Ugyanakkor az önellátás eszménye továbbra is erősen hatott, fontos maradt a több lábon állás, és – az elmaradott agrotechnika ellenére – az állatok kiemelkedő tőkeértéke mellett a földhöz is változatlanul ragaszkodtak (például a munkások, agrárproletárok célja is a földszerzés, illetve a gazdaság fejlesztése volt). Tehát a kapitalista piac által már széles körben integrált gazdasági tevékenység mögött a paraszti minta is elevenen élt, és anyagi tőke, eszközök hiányában a kapcsolati tőke fontossága és ezáltal a közösségi jelleg is erősebb maradt. Ezen értékrend lassú meg bomlása azonban a lényegesen nagyobb jövedelmet hozó zalai olajbányászat 1937-es megalapozásával, ezáltal a falubeliek fokozatos iparba áramlásával és a kétlakiság terjedésével egy évtizeddel korábban megindult, mint az ország falvainak többségében. Az ipari és mezőgazdasági munkásság szükségletei révén az önellátásra berendezkedett és csak fölösleget értékesítő családokat is nagyobb fokú árutermelésre serkentette, kialakítva ezáltal a mezőgazdasági termékek belső piacát, és ez a paraszt-munkás réteg az innovációt is elősegítette.

Az 1945-ös földosztás csupán a kétlakiak számát növelte, az olajipar ekkor már mind több lakost csábított magához. A fordulat éve után az országszerte általános intézkedések, a beszolgáltatás, a kulákpérés, az ipari ágazatokba való terelés és a kollektív szektor kialakítása mellett a titói Jugoszlávia miatt 1948-ban kialakított határsáv is sújtotta a helybelieket, ami felgyorsította a mezőgazdasági dolgozók arányának további csökkenését.

A második kollektivizálás után, az 1960-as években megfordult a foglalkoztatottak aránya, a mezőgazdaságból megélő lakosság kisebbségbe került. A növekvő, ingázó és

kétféle életmódot folytató ipari népesség nemcsak a környék üzemében talált állást, hanem mind többen jártak el az ország távoli vidékeire dolgozni (például a zalai „olajosokra” tapasztalatuk miatt szükség volt az ekkor megnyíló alföldi olajkutaknál is).

Az 1959–1992 között működő térszben, illetve a kisüzemi gazdaságokban is az állattartás dominált, azonban az ágazat súlya fokozatosan csökkent, a korábban nagy jelentőségű tehéntartás az 1980-as évek második felében szinte teljesen megszűnt. A szőlő mint kiegészítő gazdaság – szemben sok más vidékkel – nem vált a jólét biztosítékává.

A háztáji és kisegítő gazdaságok kontinuitást teremtenek a szövetkezeti korszak előtti és utáni magángazdálkodás között, bennük egyfelől tovább élt a paraszti gondolkodás, hiszen több lábon állásra törekedtek; korlátozott mértékben továbbra is ellátták önmagukat (főleg állati eredetű termékekkel); a „hagyományos” kézi munkákat (például a trágyahordást, vetést, kapálást, kukoricatörést) is sokszor viszonzossági alapon, egymás között oldották meg, és a traktorral végzendő munkákat is mind többen „maszekokra” bízták, tehát a térszről bizonyos mértékben függetlenül tovább élt egyfajta „háztáji paraszti közösség”. Ugyanakkor megindult egy ellentétes folyamat: az 1968-as, majd az 1981–1982-es gazdasági reformok hatására mind többen fogtak specializált, innovatív, piacorientált vállalkozásba háztáji vagy kisegítő gazdaságuk keretében (sertés-, marhahizlalás, csirketelep, nyúltenyésztés, zöldségtermesztés, szőlő- és bortermelés, a „maszek” traktorosok szolgáltatásai).

Az 1989-es rendszerváltás után a lakosok az országos tendenciákhoz hasonlóan tömegesen váltak munkanélkülivé, a kutatás idején arányuk a falusi átlagnak megfelelően alakult: ekkor is sokan éltek különböző segélyekből, családi pótlékból, közmunkákból (például iskolafelújítás, az egykori laktanya szociális otthonná alakítása, a Szlovéniába vezető autópálya Muraszemenyén áthaladó szakaszának megépítése). A faluban 2002-ben öt üzletet és négy vendéglátóhelyet tartottak fenn, jogi értelemben összesen tizennyolc vállalkozás volt. A falusi turizmussal még csak kevesen próbálkoznak. A térség felszámolt üzemének helyén nem vagy alig jöttek létre új cégek, az ingázók nagy részt azoknál a vállalatoknál dolgoznak, amelyek túléltek a rendszerváltást (például a dobri faüzem, a nagykanizsai izzógyár), vagy pedig távoli dunántúli településekre kénytelenek heti rendszerességgel eljárni.

A faluban 1992-ben meginduló termelőszövetkezeti felszámolás és földrendezés során a jogosultak többsége kihasználta az öröklés, részaránytulajdon és kárpótlás adta lehetőséget. Viszonylag gyorsan megszilárdult a birtokstruktúra, és az akkor induló kisüzemi gazdaságok nagy része máig működik. A földeket értékesítés helyett inkább bérbe adják, főleg az idősebbek vagy a komolyabb gazdálkodásra rá nem érő családok, de többnyire ők is legalább egy „háztáji” területet fenntartanak saját használatra. A legjelentősebb bérlő egy helyi szántóföldi növénytermesztő kft. és egy közeli városban élő vállalkozó. A 2000-es általános mezőgazdasági összeírás idején a cég mellett 174 magángazdaság volt a faluban. 2002 őszén 138 őstermelőt tartottak számon, és három kisüzem volt jogi értelemben vett családi gazdaság. A mezőgazdasági tevékenység napjainkig tartó jelentőségét mutatja, hogy különböző (népszámlálási adatokon, illetve a terepmunkán alapuló) számítások szerint a falu családjainak közel 96 százaléka gazdálkodik egyéb tevékenységei mellett.²

A korábban domináns állattartás tovább hanyatlott és drasztikusan háttérbe szorult; elsősorban az önellátást szolgálja. Ezzel szemben a szántóföldi növény-, elsősor-

ban a kukorica-, termesztés egyre nagyobb jelentőségre tesz szert, és mindinkább az országos, sőt a nemzetközi piac igényeit látja el, miközben a szőlészet és a borászat a minőségi árutermelés irányába kezd fejlődni.

Gazdálkodási minták

A mai gazdaságok osztályozása „kuszaságuk” miatt igen nehéz. A termelési feltételek (föld, munkaerő, eszköz, tudás)³ nem igazítanak el a különböző specializálódási lehetőségek miatt, a kétlakiság megkülönböztetése – mint alább kiderül – szintén nem mérvadó. Ezért a gazdaságokat a szakirodalom⁴ és a tereptapasztalatok együttes figyelembevételével a *paraszt* és *vállalkozói minták* opozíciója alapján osztályoztam:

Paraszt minta

önellátás eszménye
a cél a kiadáscsökkentés
termelési feltételek haszonértéke
több lábon állás
kockázatkerülés
reciprok kapcsolatok kialakítása
önállóságra való törekvés

háztartásgazdaság

a tudás családon belül öröklődik

szervezetektől való függetlenség

Vállalkozói minta

árutermelésre való törekvés
a cél a jövedelemszerzés
termelési feltételek tőkeértéke
specializálódás
kockázatvállalás
piaci viszonyok követése
tényezők kívülről való biztosítása
(például földbérlet, bér munka fogadása)
a háztartás és a vállalkozás
szétválasztása
szakképzettség, szakirodalom olvasása
szervezeti tagság (agrárkamara, gazdakör stb.)

Ritkán érvényesül tisztán az egyik vagy a másik minta, többnyire keverednek a generációk eltérő szemlélete, a családtagok különböző státusa és nemritkán az egy gazdaságban meglévő különböző háztartások miatt. A kétféle minta alapján a kisüzemi gazdaságok három csoportja különíthető el: a paraszti gazdaságok, a parasztvállalkozások és a vállalkozások.

Paraszti gazdaságok

A paraszti mintát követi a gazdaságok körülbelül kilencven százaléka, hiszen a 2000-es összeírásban számba vett 174 magángazdaság nagy része a kapitalista kor „háztáji” gazdaságainak széles csoportjába sorolható,⁵ melyek az 1960-as évek árutermelésre még nem törekvő háztáji gazdaságainak hagyományához tértek vissza azok után, hogy egy jó részük az 1970–80-as években az árutermelés különböző formáival próbálkozott. Ők

tehát ma is többnyire csupán néhány száz négyszögöles területet használnak az esetleg bérbe adott földjük mellett. Nagyrészt kukoricát, esetleg gabonát természetnek takarmánynak, általában baromfit és egy-két disznót tartanak. Takarmánnyal, állati eredetű termékekkel (hús, tojás stb.), zöldséggel és gyümölcssel, valamint a legtöbb esetben házi borral és gyakran a saját erdőből kitermelt tűzifával látják el magukat, vagy esetleg a fölösleget helyben értékesítik. A termelést csak részben végzik önállóan, gazdaságuk legfeljebb kisgépekkel (kapáló-, kaszálógéppel, netán csettegővel) van felszerelve, és többnyire csak egy-két nyugdíjas családtagot foglal magában. Az önállóan és a nem nyugdíjas korúak esetében részidőben elvégzett munka esetükben főleg a kézimunkákat, a kézzel való vetést, kapálást, esetleg a trágyakiherdést és főként a kukoricatörést vagy a gépi kapálást foglalja magában, a többi munkát, főleg a talaj előkészítését és a betakarítást szolgáltatókra bízák. Tehát ezek a kisüzemek nemcsak szemléletük, hanem módszereik okán is a paraszti gazdálkodás maradványainak tekinthetők.

A paraszti gazdaságok komplexebb formáinál – melyekre mindössze hat példa van a faluban – az önálló munkavégzés sokkal jelentősebb, mint a fenti esetekben, mivel saját traktorjuk, ekéjük, tárcsájuk, sorhúzójuk stb. van, ami viszont csupán a nagyobb mértékű önállóságot hivatott biztosítani. Ugyanakkor a még mindig alacsony fokú gépesítés miatt fontos a kölcsönzés, illetve a kézzel és gyakran kölcsönös segítséggel végzett szántóföldi munka. Ezeket a gazdaságokat is részidőben üzemeltetik. A traktoros munkákat a férfiak, a kézimunkákat férfiak és nők egyaránt, az állatok gondozását pedig elsősorban a nők végzik. Ha külső munkaerőre van szükségük, szolgáltatás helyett inkább kölcsönmunkát vesznek igénybe, amit például traktoros munkával viszonznak. Ők egyedül a gabona aratását kénytelenek pénzért elvégeztetni. Az általuk megművelt egy-hét hektáros szántóföldön több lábon állásra törekedve kukoricát, búzát, árpát, krumplit, takarmányröpát stb. természetnek. Ezek a növények nagyrészt az állatok (hízók és szárnyasok, egy esetben lovak), kisebb részben a családtagok táplálékául szolgálnak. Ugyanúgy látják el tehát magukat, mint korunk „háztáji” gazdaságai, illetve mindez kiegészül még egyes esetekben maguk termelte vetőmaggal, saját erdőből kitermelt épületesfával és házilag készített eszközökkel. Egy részük csak önellátó, mások pedig már viszonylag rendszeresen adnak el fölösleges terményt, állatot, tojást stb. A „háztájikhoz” hasonlóan vegyszert, műtrágyát, tápot csak kis mennyiségben használnak, nem tagjai szervezeteknek, ritkán olvasnak szaklapokat, nincs szakképzettségük, tanfolyamokra sem jártak; a szükséges tudás ma is a családon belül öröklődik. Feltűnő, hogy a hat komplexebb paraszti gazdaságból ötben is a fiatalabb középgeneráció irányít, tehát esetükben a módszer, a technikai tudás és a szemlélet továbbörökítése is megtörtént bizonyos fokig. Ugyanakkor hárman is még az 1980-as években vették traktorjaikat, s egyre fokozottabban bekapcsolódtak az árutermelésbe is, csupán a szocialista piac összeomlása után tértek vissza a kizárólagos önellátáshoz.

Tehát a paraszti gazdaságok „háztáji” és komplexebb formáira egyaránt jellemző a rendszerváltás utáni visszaparasztosodás, az (ismét) „megszakított polgárosodás” (Szelényi 1992:76–77).

Példa

Az alább bemutatott, komplexebb gazdaságot fenntartó család a kollektivizálás előtt közel hét katasztrális holdat művelt, és két lovat, tehenet, valamint disznókat tartott. Az önellátás mellett rendszeresen adtak el hízót, malacot, csikót, tejet és tojást. A gazdálkodásban a mai gazda⁶ olajosként dolgozó apja és anyja is részt vett. Az apa 1922-ben született Muraszemenyén, az anyja pedig 1929-ben egy körülbelül 25 km-re fekvő faluban, és ottani földjeit házassága után eladta testvéreinek. A mai gazda nővérei 1949-ben és 1952-ben születtek, a mai gazda pedig 1955-ben.

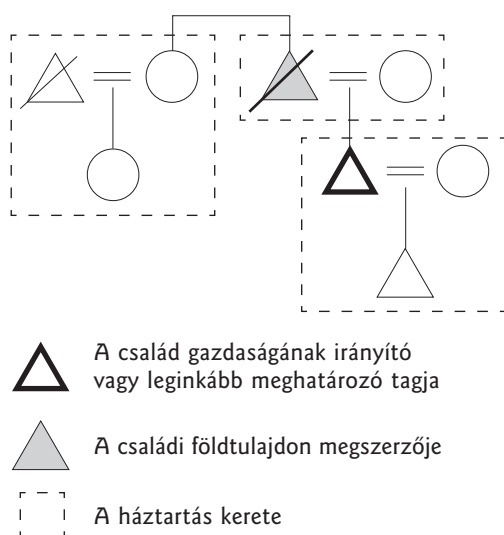
A kollektivizálás után a családból senki nem lépett be a téeszbe. A mai gazda apja mindvégig az olajiparban dolgozott, ő maga pedig az általános iskola elvégzése után kezdetben asztalosként helyezkedett el egy közeli városban, majd vízügyi alkalmazott lett. Mindkét nővére megházasodva városba költözött. A háztáji gazdaság feladatait anyja mint szövetkezeti alkalmazott látta el: ő végezte el a szántóföldi kézi munkák java részét (például többnyire ő vetett), és tehenet, borjakat nevelt. Ekkor már csak önellátás céljából tartottak disznót, és a tehéntejből továbbra is túrót, vaját, aludttejet készítettek maguknak. A tej főlöseget a tejcsarnokban értékesítették. Az 1980-as évek elején a háztáji gazdaságban komolyabb innovációra is sor került: a mai gazda apja vásárolt egy traktort, ekét és tárcsát, ami által a férfiak munkája ismét nagyobb jelentőségre tett szert a család gazdaságában.

A mai gazda 1984-ben házasodott meg, és egy évre rá megszületett egyetlen fiuk. Felesége 1962-ben született, és tanulmányait követően egy közeli varrodában dolgozott.

A rendszerváltás után a mai gazda apja kapott örökséget és kárpótlási jegyeket, mivel a második világháborúban fogságba esett. Az így szerzett körülbelül hat-nyolc hektárnyi földből egy valamivel több mint egyhektáros (saját számontartásuk szerint két-holdas) tagot használ a család, a többit bérbe adják. 2002-ben a szántóföld egyik felén triticalét és árpat, a másik felén kukoricát és egy kevés krumplit termesztettek. A ter-

mést rendszerint az állatok takarmányozására fordítják, csak a krumpli egy részét szánják emberi fogyasztásra. Átlagosan három disznót, valamint kacsát és csirkét tartanak a család igényeinek kielégítésére, illetve a levágott disznó részeiből a távolabbi rokonok és segítő szomszédjaik is kapnak. Sem terményt, sem állatot, állati terméket nem adnak el. Mivel tehenet már nem tartanak, a tejtermékeket a boltból szerzik be.

A család három szomszédos portán él: az egyik házban a gazda idős anyja, a másikban a gazda feleségével és fiával, a harmadikban pedig a gazda süketnéma nagynénje és annak lánya lakik, aki anyját látja el, ezért nem dolgozik. Tehát a hat személyből egyedül a gazdának van



munkahelye, rajta kívül két nyugdíjast, két háztartásbelit és egy tanulót foglal magában az itt élő család.

A földet az 1980-as években beszerzett gépekkel apja 1995-ös halála óta a gazda műveli hétvégi szabadidejében, ugyanis hétfőtől péntekig egy közeli városban dolgozik, vízügyi munkásként. A fő munkaszezonokban (például betakarítás idején) szabadságot vesz ki a munkahelyén. A gépi feladatokat – a szántást, a tárcsázást és a kukoricaültetés maga készítette sorhúzóval való előkészítését – apjától, a kétkezi munkákat – a gabona vetését, a kapásnövények ültetését és a trágyahordást – apjától és anyjától tanulta el. A gabonafélék vetőmagját és a műtrágyát boltban veszik meg, a vetésre szánt kukorica-szemeket viszont saját termésükből válogatják ki, a félretett csöveket a garázsajtó fölé lógatva szárítják ki. Vegyszert nem használnak, a család együtt – esetenként szomszédok segítségével – kapálja meg évente egyszer a kukoricát, majd egyszer töltögetik kapával. A kézi kukoricatorló is a család végzi el a szomszédokkal összefogva, ilyenkor (akár csak a disznótorok alkalmával) a gazda nagykanizsai nővérei is eljönnek. A kukoricát góréban, a gabonát a padláson tárolják. Az állatokat a gazda felesége gondozza, aki ma már egész munkaidejében a gazdasággal és a háztartással foglalkozik, és idős, beteg anyósát is ellátja. Fiuk jelenleg Nagykanizsán tanul, a gazdálkodásban csak mellékes feladatokat lát el.

A család nem lépett be az agrárkamarába, nem járát szaklapokat, és egyik tagja sem végzett mezőgazdasági tanfolyamot.

Ez a család tehát nagymértékben visszatért egyfajta paraszti stratégiához: több lábon álló gazdaságuk kizárólag takarmánnyal és állati termékekkel, sőt kukorica-vetőmaggal való önellátásukat szolgálja; eszközöket is készítenek a maguk számára; a teljes mértékben szakképzetlen és hivatalos intézményektől független családtagok tudásukat szüleiiktől szerzik; a kézi munka és a társas munkák, a kölcsönösségen alapuló segítségnyújtások ma is nagy szerepet játszanak a föld művelésében.

Parasztvállalkozások

A paraszti gazdaságoknál komplexebb, az önellátás mellett már nem csupán főleg értékesítésére, hanem céltudatos, piacorientált és bizonyos mértékig specializált áruterelésre is törekvő, tehát paraszti és vállalkozói mintákat egyformán ötvöző vegyesgazdaságok közé nyolc kisüzem sorolható. Ahogy a szocialista korszak háztáji gazdálkodóinak egyik típusát paraszt-munkásnak vagy utóparasztnek nevezték (Szelényi 1992:68), úgy ma ennek analógiájára paraszt- vagy protovállalkozókról lehetne beszélni.

Az önellátással párhuzamos specializáció különböző irányai (kukorica, karácsonyfa termesztése, sertés, bika hizlalása, tejtermelés, méhészet) és az eltérő földméret (2–12 ha), a termelési feltételek eltérő eloszlása miatt sem alkotnak egységes csoportot. Többnyire jobban fel vannak szerelve gépekkel (ami a női szerepek leértékelődéséhez vezetett), és ezért a szolgáltatás is nagyobb jelentőségre tesz szert. Viszont ők is valamennyien részmunkaidőben foglalkoznak a mezőgazdasággal, a paraszti gazdálkodókhoz hasonlóan látják el magukat (sőt egy esetben lisztet is őröltettek), elvégzik ugyanazokat a kézi munkafolyamatokat, ugyanolyan munkamegosztást követnek, hasonló kölcsönös kapcsolatokat alakítanak ki, nem tagjai semmilyen szervezetnek, és szinte egyik esetben sincs

szakképesítésük, nem olvasnak szakkönyveket, szaklapokat, tehát a tudás – a téeszben szerzett ismeretek mellett – az ő esetükben is a családon belül öröklődik. Ezzel szemben a szemléletmódot a fiatalok náluk már kevésbé veszik át, jobban érezhető generációs különbség: az idős szülők paraszti igényeivel szemben a fiatalok már a piac felé orientálódnak.

Példa

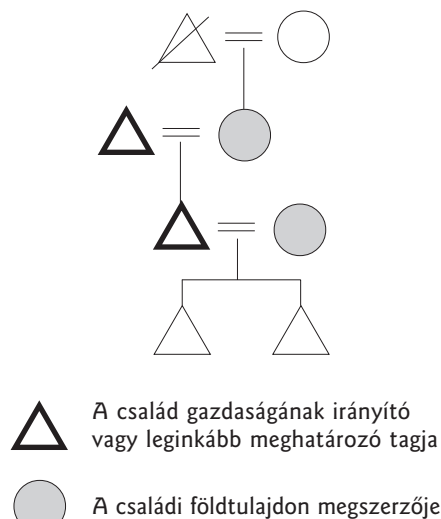
Az alábbi példa szól a legnagyobb és legtöbb agráreszközt birtokló gazdálkodócsaládról a faluban, melyben ezáltal minden egyéb mureszemenyei családhoz viszonyítva több tag foglalkozott a rendszerváltás óta a mezőgazdasággal.

A mai gazda szülei egy közeli faluban éltek, ahol 3,5 katasztrális holdon gazdálkodtak, míg feleségének a szülei Mureszemenyén 4,5 holdat műveltek. A mai gazda 1934-ben született, és hat elemi osztály elvégzése után „olajos” lett, miközben szülei gazdaságában is segített. Baromfit, disznót és tehenet tartottak, és az utóbbival szántottak, amit már akkor is elvégzett a mai gazda. Minden munkafolyamatot azonban nem tanult meg (például vetni), és a fiatalon elkezdett ipari munkája mellett nem is tekintette a gazdálkodást elsődlegesnek. Felesége 1942-ben született, így ő kevesebb tapasztalatot szerzett szülei gazdaságában.

A mai gazda 1960-ban megházasodva felesége családjához költözött, Mureszemenyére. A kollektivizálás után szülei, felesége és anyósa téesztagok lettek, míg apósa szintén „olajos” volt. Ő az olajipart elhagyva vízügyi dolgozó lett, majd a mureszemenyei bányában keresett megint újabb állást. Mikor a bánya a téesz tulajdonába került, két évre ő is téesztag lett, míg a bánya ismételt tulajdonváltás során egy osztrák vállalkozó kezébe nem került, aki a kavics fejtését gépesítve megvált a legtöbb bányásztól, így az itt leírt gazdától is. Ekkor visszament a téeszbe két hónapra, az önkéntesen vállalt korai nyugdíjba vonulásáig.

Egy lánya és egy fia született. Lánya egy közeli településre költözött, míg fia – aki 1964-ben született – otthon maradt, és az általános iskolát befejezve autószerelő lett. Mellette csak egy évig dolgozott a téesznel, majd az egyik zalai város városgazdálkodásánál vállalt munkát. Felesége (tehát a gazda menyé) téesztag volt, de a szövetkezet kapcsolatai révén egy gyárban dolgozott.

A gazda olajosként és vízügyi dolgozóként hétfőtől péntekig nem volt otthon, és emellett másodállásokat is vállalt (például hétvégenként eljárt fűrészelni), ezért a háztáji gazdaságra nem sok ideje maradt. Azonban a legfontosabb munkákat így is ő végezte el, például elment a téeszhez a takarmány kiegészítése miatt bérletbe kaszálni, sőt a faluban elsőként ruházott



be egy Csepel traktorra háztáji gazdaságának fejlesztéséhez, 1970-ben. A traktorhoz ekét, tárcsát, boronát és egyebet is vett, valamint saját maga készített egy sorhúzó is, így elsősorban a föld kézi vetéshez, ültetéshez való előkészítését és a szállítást teljes mértékben maga végezte. Ezzel az eszközkészlettel mező- és erdőgazdasági szolgáltatást is vállalt egész Muraszemenyén. Apósa korán meghalt, fiának idejét vállalati állásai kötötték le, így a háztáji gazdaságban és a háztartásban fontos szerep jutott a család nőtagjainak, a gazda feleségének, anyósának és menyének. Disznót hizlaltak, kizárólag saját szükségletre, és két tehenet tartottak, melynek főlegesen tejét a tejcsarnokba vitték. A tehéntartással egy időre felhagytak, majd 1991-től ismét neveltek egy tehenet és később egy üszőt is, hogy az 1987-ben, illetve 1991-ben született unokáknak legyen tej.

A téesz fölszámolásának idején, 1992-ben két tagban papír szerint 6,5 hektár földet vettek birtokba a család női tagjai. A földterületből három hektárt részaránytulajdonként kaptak (a három nő egy-egy hektárt), a többi pedig a gazda anyósának és feleségének öröksége. Ezenkívül a gazda felesége kapott 3,8 aranykorona értékben egy erdőrészt is örökségként, amit az erdőgazdaság gondoz. A gazdának is járt szülei után örökség, ő azonban máig a szekrényben őrzi a jegyeket. A földön búzát, tritcalét, árpát, kukoricát termelnek, melynek főlegesét a környékbeli falvakban szokták eladni takarmányban szűkölködő családoknak. Korábban zabot is termesztettek, és a környéken értékesítették, ám a piaci viszonyok kedvezőtlen alakulása miatt felhagytak vele. A termények ma az állatok táplálékául szolgálnak, de az 1990-es évek végéig, a letenyei malom megszüntetéséig még lisztet is őröltek maguknak búzából. Nagykanizsára már nem mennek őröltetni, mivel az üzemanyagköltségek miatt nem érne meg. A lisztet saját ételleik, például tészta-félék elkészítéséhez használták, kenyeret évtizedek óta nem sütöttek. Négy száz negy szögöles szőlőterületük csak a család csemegeszlővel és borral való ellátását szolgálja.

Az 1991-ben vásárolt tehenet teje és az abból készített túró és tejföl miatt tartották, ami saját szükségleteiket elégítette ki, a tehén borjait fölnevelve pedig minden évben adtak el vágómarhát a zalaegerszegi húsipari üzemnek. A tehenet 1999-ben eladták, mivel már senki nem vállalta a fejését, fejőgépre pedig egyrészt nem érte meg beruházni, másrészt annak a feladata is a gazdára és fiára hárultak volna. Két évvel később, 2001-ben a gazda fia vett három hároméves bikaborjút, és azóta marhahizlalással foglalkozik. Emellett disznót is tartanak: átlagosan három anyájuk és húsz süldőjük van, melyeket a házhoz érkező felvásárló visz el. Baromfit csak saját fogyasztásra tartanak.

A kisüzemben alkalmazott agrotechnika a rendszerváltás után a szinte folyamatos beruházásoknak köszönhetően sokat fejlődött, a földszerzést mindjárt a géppark kibővítése követte. A régi Csepel helyett vettek négy új traktort, és a faluban egyedülként beszereztek egy aratógépet is (egyiket sem téesztől, hanem különböző vállalkozóktól, illetve a gazda fiának egykori munkaadójától, a városgazdálkodástól). A kombájnt azonban kis mérete, alacsony teljesítőképessége miatt ritkán használják, ezért a gabona learatását egy csörnyeföldi vállalkozóra bízzák. Ezt és az alkalmanként rokonok, napszámosok segítségével történő behordást leszámítva mindent maguk végeznek, és – míg 1997-ig még kézzel vetettek (alkalmi ruhából), ültettek és törték a kukoricát – ma már teljes egészében gépesítve, hiszen az ekék és tárcsák mellett trágyaszórót – amivel a gabonát is vetik –, kukoricavető gépet, kukoricaszedőt, fűkaszát és szártépőt is beszereztek, illetve a gazda maga is készített szártépőt és sorhúzó stb. Az eszközök egy részét nem vásárolták, hanem elcserélték: például az egyik környékbeli vállalkozótól kapálógépük fe-

jében kaptak egy fűkaszt. Az így felhalmozott eszközállomány révén kevés munkaerővel is gyorsan el tudják végezni a szükséges feladatokat, és továbbra is vállalnak szolgáltatást, segítséget más gazdaságokban. A termelés növelése miatt egy melléképületüket is át kellett alakítani magtárrá, illetve két nagy kukoricagórét is építettek.

Ma is négy generáció, összesen hét fő lakik együtt a háztartásban. A gazda 1922-ben született anyósa együtt lakik a gazdával, annak feleségével, továbbá a gazda fiával, illetve annak feleségével és két fiával. A család így három nyugdíjasból, két aktív dolgozóból és két iskoláskorú gyermekből tevődik össze. A gazda fia a rendszerváltás óta egy közeli csirkefeldolgozó vállalkozónál dolgozik mint beszállító, ezért hétköznapi éjjel egy órától hajnali ötig tart a munkaideje (ekkor kell a környékből az eladó tojást össze gyűjteni). Felesége a téesz felszámolása után gyermekfelügyelőként helyezkedett el.

A gazdálkodásban tehát elvileg a három nyugdíjas családtag tudna egész idejében részt vállalni, azonban megromlott egészségük, koruk folytán szerepük fokozatosan háttérbe szorul. A gazda menyje ugyancsak egészségi okokból nem vállalhat sok feladatot (munkahelyén érte baleset), ezért a legtöbb munkát ma már a gazda részidős, de főfoglalkozásánál fogva mégis sok szabadidővel rendelkező fia végzi. A gazda azonban tudása, tapasztalata révén továbbra is meghatározó, irányító tagja a családi gazdaságnak, és fia segítségével betegségei ellenére továbbra is tevékenyen részt vesz a munkálatokban. Tehát ők ketten együtt rendelkeznek a gazdálkodáshoz szükséges kellő mennyiségű szellemi és kapcsolati tőkével, azonban együttes munkaerejük a gépek, eszközök nagy száma ellenére sem mindig elegendő (például betakarításnál).

A családi munkamegosztást a szabadidő és az egészségi állapot mellett elsősorban a tagok eltérő tudása határozza meg. A gazdaságban mindenfajta szellemi tőkét felhasználtak, így már az előrehaladott gépesítés mellett is sokáig szerepet kaptak a „hagyományos” paraszti munkamódok is, mint például a kézzel való vetés és a kukoricatörés esetében. A legtöbb tapasztalatot azonban a téeszben szerezték, hiszen négy családtag is ott dolgozott hosszabb-rövidebb ideig (például itt ismerték meg a műtrágyaszóró vetéshez való felhasználásának módját), illetve egyes feladatok elvégzésébe és bizonyos eszközök használatába kényszerűségből, önállóan tanultak bele. A gazda és fia pedig nehézgép-kezelői, illetve autószerelői foglalkozásuk révén a gépek használatához és szereléséhez is értenek.

Az ismeretek családon belüli továbbhagyományozódása is figyelemmel kísérhető. A gazda még megtanulta szüleitől a „hagyományos” paraszti eljárásokat, majd 1970-ben a traktor vásárlásával önerőből beletanult a gépekkel való munkavégzésbe is. A gazda fia mezőgazdasági ismereteinek egy részét apjától tanulja fokozatosan, például a tárcsázást már elvégzi egymaga, de a szántáshoz még nem ért, ezért azt a terepmunka idején is apjára bízta. A hagyományos női munkák leértékelődésével a család női tagjai veszítenek a gazdaságban betöltött szerepükből, például a gazda anyósa és felesége – akik még elsajátíthatták a paraszti tevékenységeket – koruknál fogva és betegségeik miatt már nem tudnak fejni, a gazda menyje pedig már nem vállalja, ezért adták el a tehenet és az üszőt 1999-ben. A fejés ismerete tehát nem hagyományozódik tovább. Ezzel párhuzamosan viszont a család legfiatalabb generációja is kezd bekapcsolódni a gépekkel végzett tevékenységekbe, a gazda unokái is egyre inkább beletanulnak a család révén a gazdálkodás egyes munkafolyamataiba. Rájuk az egyetlen társas munka, a betakarítás idején van leginkább szükség, mivel ehhez nem elég két fő. Ekkor felváltva segítenek a traktorvezetés-

ben és a bálák pótkocsira rakásában, de a hengerezést is el tudják már végezni. A gazda igyekszik az általa fontosnak tartott több lábon állás eszményét is átadni nekik („őket is beosztja az ember a munkába, mert én mindig azt mondtam, hogy amelyik ember több munkához ért, az jobban boldogul az életbe[n], mert ha ez nem megy, akkor megy a másik”).

A fentiekben bemutatott gazda tehát, aki eddigi élete nagy részét ipari munkával töltötte, munkás-paraszti értékrendje szerint vesz részt a gazdálkodásban. A földet értéktelennek tartja („nem kell a föld... bőségesen elég ennyi... tiszta ráfizetés”), és az 1970-es beruházását is kényszervállalkozásnak tekinti, ugyanakkor a szigorú munkamorál („az ember nem tud ellenni munka nélkül”) mellett fontosnak tartja és leszámazottjaiban is tudatosítja a több lábon állás előnyeit, továbbá az önellátás eszménye is elevenen él gondolkodásában. Ezért is alkotta az ő családja az 1990-es évek végéig a falu egyik leginkább önellátó háztartását, hiszen a szokásos disznó- és baromfitartás, illetve szőlőművelés mellett a lakosság nagy részével szemben épp a tehéntartás hanyatlásának idején vettek tehenet a család tej- és tejtermékszükségletének fedezésére, miközben szintén ritka kivételként lisztet is őröltettek. Az önellátás eleveenségéhez azonban a család női tagjai is hozzájárultak, hiszen a tehén fejése, a tej feldolgozása, a liszt felhasználása és részben az állatok gondozása az ő munkakörükbe tartozott. A gazdaság jövőjét viszont egyre inkább a gazda fia határozza meg, hiszen ő volt az, aki új vállalkozásokba fogott a géppark megsokszorozásával, bikaborjak tenyésztésével és sertéshizlallással. Ő a családi fogyasztás biztosítása helyett a nyereség növelésére törekszik, amit a földszerzés óta rendszeresen a gazdaságba forgat vissza. Általa az eltérő stratégiák közül egyre inkább a vállalkozói minta jut domináns szerephez, míg a család idősebb generációinak, tehát szüleinek és nagyanyjának munkás-paraszti, illetve paraszti, a kockázatvállalást elutasító szemlélete egyre kevésbé meghatározó. Ezáltal az önellátásról az eladásra helyeződik át a hangsúly, miközben a hagyományos ismeretek is leértékelődnek.

Vállalkozások

Kifejezetten piacorientált, specializálódott, vállalkozói stratégiát két állattenyésztő (egy juhtenyésztő és egy csirke-, disznó- és tehéntartó), két szőlő- és bortermelő és (a kft.-vel együtt) két szántóföldi növénytermesztő gazdálkodó követ.

A különböző irányú szakosodás, illetve az eltérő gazdaságméret (1–1200 hektár) révén szintén nem alkotnak egységes csoportot. Egy kivétellel ők is részidőben foglalkoznak a mezőgazdasággal, ugyanakkor főfoglalkozásukat tekintve öten is értelmiségi pályán helyezkedtek el, vagy ott kezdték pályájukat. A lehetőségek korlátozottsága miatt egyikük sem tud teljesen önállóvá válni, azonban az állattenyésztőket leszámítva azt tekintik elérendő célnak. Közöttük már vannak olyan gazdák, akik tagjai valamilyen szervezetnek, és valamennyien olvasnak szaklapokat. Az állattenyésztéssel és szőlőtermesztéssel foglalkozó vállalkozók viszont szakképzetlenek, maguk tanultak bele szakmájukba, de közülük is hárman szakkönyvek segítségével. A lakó- és munkahely szétválasztása az egyik állattenyésztő kivételével többé-kevésbé mindannyiukra jellemző. Mindeközben az önellátás a kft.-t leszámítva minimális mértékben náluk is szerephez jut, és ők is kialakítanak kölcsönösségen alapuló kapcsolatokat.

A szántóföldi növénytermesztéssel foglalkozó családok jutottak legközelebb a vállalkozás eszményéhez: a családok egyes tagjai mint szakképzett családi gazdálkodók egész munkaidejükben, a szellemi és a fizikai tevékenységet szétválasztva és nagyrészt bérföldön foglalkoznak elsősorban kukoricatermeléssel, ráadásul egyikük gazdasága ezerhektáros cégükbe integrálva működik.

Példa

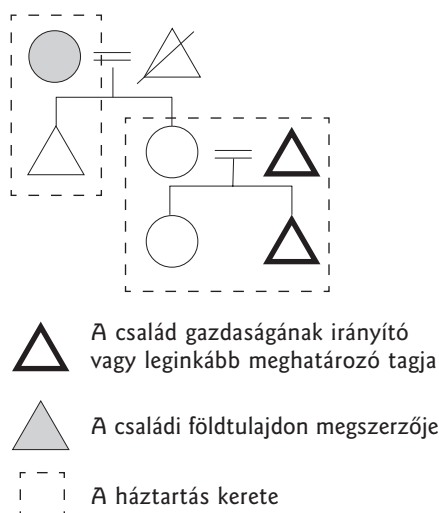
Az itt ismertetett család vállalkozása csak részben köthető a faluhoz, hiszen a gazdaság irányítói, apa és fia (az idősebb és ifjabb vállalkozó) egy közeli településen élnek. A használt földterület nagy része és a gazdaság központja azonban Murszemenyén, az ifjabb vállalkozó anyai nagyanyjánál található, ezért a mai kisüzem az anyai nagyszülők gazdaságának folytatásaként is felfogható.

Az ifjabb vállalkozó anyai nagyanyja 1931-ben született Murszemenyén, állattenyésztő szakiskolát végzett, majd hozzáment egy 1926-ban született, szovjet hadifogságból hazatérő férfinak. Murszemenyén letelepedve hamarosan jómódú földművesekké váltak, akik kis területen is eredményesen tudtak gazdálkodni. Földjük nagy része kaszálló volt, ahol napszámosokat is foglalkoztattak, így a legeltetéssel együtt átlagosan tízenként számosállatot, eladásra szánt lovat és szarvasmarhát tudtak eltartani. Az állattenyésztés mellett a szőlő- és bortelemelés is nagyobb hangsúlyt kapott. A fordulat éve után éppen ezek miatt különösen sújtotta őket a beszolgáltatás kötelezettsége, évente két szekér gabonát kellett leadniuk. A Rákosi-éra elmúltával ismét a növendékek eladásával tudtak új házuk 1960-as felépítéséhez pénzt szerezni. Két fiuk (egyikük 1950-ben, másikuk 1957-ben) és egy lányuk született.

A kollektivizálás után a mai ifjabb vállalkozó anyai nagyapja az állami halászbokor kocsisa lett, nagyanyja pedig belépett a téeszbe, ahol kezdetben a tehenészetben fejt, majd a baromfitelepen dolgozott. A nagyanyja apja is szövetkezeti tag lett mint kocsis.

Egy hold háztáji földjükön kukoricát termesztettek, a baromfi és az évi két sertés mellett egy tehenet tartottak. Ugyanakkor az egykori jómódúságnak köszönhetően fennmaradtak olyan eszközök, melyek másoknál hiányoztak, például volt egy vetőgépük, amit tehen után fogva nemcsak saját, hanem mások háztáji földjein is használtak (ezt a megsegítettek a szőlőben való kapálással viszonzták). A szőlő jelentősége még néhány évtizedig megmaradt, sőt az 1960-as években a téeszben keresett pénzből új pincét építettek.

A mai ifjabb vállalkozó nagyapja 1975-ben meghalt, nagyanyja 1980 körül nyugdíjba ment. A nagyszülők fiai a hároméves ipari iskolában nehézgép-szerelői végzettséget szereztek, az idősebbik egy somogyi városba nősült, és egy



másik somogyi városban a kőolajvállalatnál helyezkedett el mint nehézgépező, a fiatalabbik a szülői háznál maradt, és a téésznél, majd bátyja hívására ugyanannál a vállalatnál talált munkát, szintén mint nehézgépező. Lánytestvérük egy közelebbi városba házasodott, azaz hozzáment a mai idősebb vállalkozóhoz, aki pedig egy másik zalai városban született 1946-ban, egy kereskedelmi főiskolát végzett, gépgyárban dolgozó statisztikus apa és egy postai alkalmazott anya gyermekeként.

Maga az idősebb vállalkozó első generációs mezőgazdasági dolgozó, hiszen főiskolai agrármérnöki végzettséget szerzett 1968-ban. Ezt követően egymás után öt zalai település termelőszövetkezetében dolgozott agronómusként, felesége pedig lakóhelyük téésznében könyvelő, főpénztáros és iratkezelő lett. Háztáji földjüket meghagyták a szövetkezetnek, ugyanakkor a mai idősebb vállalkozó az önálló gazdálkodást is igényelte, ezért nyulazni kezdett harmincöt anyával. Lányuk 1975-ben, fiuk, a mai ifjabb vállalkozó pedig 1978-ban született.

Az idősebb vállalkozót és feleségét 1993-ban elbocsátották szövetkezeti munkahelyükről. Ebben a helyzetben fiuk, a leendő ifjabb vállalkozó, aki épp pályaválasztás előtt állt, mezőgazdasági szakközépiskola mellett döntött. Ekkor kapott vissza az anyai nagyanya a földrendezések során körülbelül hat hektár földet örökségként, illetve részaránytulajdonként, amiket ekkor még bérbe adtak a falu kft.-jének. Az idősebb vállalkozó szintén a részaránytulajdonként kapott 3,5 hektáros városi földjét adta bérbe az ottani téésznek. Ugyanakkor 1993-tól Muraszemenyén kezdett földet bérelni, kezdetben 15 hektárt. Kisüzemi gazdaságuk kiépítését azonban csak az ifjabb vállalkozó középiskolai mezőgazdasági, gépészeti és növénytermelői tanulmányainak befejeztével és a határőrségtől való kilépése után kezdték el igazán. Muraszemenyén, az ifjabb vállalkozó anyai nagyanyjának mai portáján és a közelben lévő elhagyott dédszülei ház udvarán található a kisüzem központja. A nagyanya saját földjeinek nagy részét és az idősebb vállalkozó városi birtokának egészét visszavették, vásároltak egy kisebb parcellát az egyik szomszéd faluban, és mindezt egyre több bérelt területtel kezdték megtoldani. Így jelenleg is folyamatosan növekszik az általuk művelt föld nagysága, a kutatás idején már 34 hektárt használtak több mint tíz tagban. Ennek mintegy negyede a család saját tulajdona, és egy része a vállalkozók városi lakhelyén fekszik, ami a gépek állandó ingázási kénysze-re miatt csökkenti a vállalkozás gazdaságosságát.

Az egész területet fölszántják, és mivel egyetlen traktorjuk nem képes egyszerre ekkora területet megművelni, kettős vetésforgót alkalmaznak, melynek egyik felén gabonát (2001-ben például tritálét, búzát és őszi árpát, 2002-ben csak az előbbi kettőt), másik felén kukoricát termesztnek. A kevésbé kifizetődő gabonát tehát csak kényszerből vetik, a vállalkozás elsősorban a kukoricatermesztésen alapul, melynek különböző fajtaival egy elkülönített parcellán kísérleteznek is. A terményt mint őstermelők és családi gazdálkodók a kft.-n keresztül mind eladják Szlovéniába. Növényvédő szert, műtrágyát és vetőmagot egy viszonylag közeli faluban működő cégtől szereznek be, esetenként hitelbe. A család muraszemenyei és városi telkein egyaránt krumplit termesztnek, amit a kutatás idején a város szociális otthonának adtak el. Állatot, azaz átlagosan három hízót, öt-hat nyulat és körülbelül harminc baromfit csak saját részre tart az ifjabb vállalkozó anyai nagyanya Muraszemenyén, melyből csupán a telek trágyázásához tartott nyulak szaporulatát szokta alkalmanként eladni. Veje, az idősebb vállalkozó egy időben lebeszélte a disznótartról is, ezért 2002-ben már csak három levágott hízót vettek. Azon-

ban 2003-ban ismét vásároltak két malacot, miután a nagyanya szülői házában az ifjabb vállalkozó új ólat – valamint pincét és kamrát – alakított ki.

Az ifjabb vállalkozó anyai nagyanyja egy kétszáz négyszögöles, ötsoros szőlőt tartott meg a szüleitől és férjétől származó örökségéből (a többi eladta az államnak), az idősebb vállalkozó pedig városi lakhelyének közelében egy 280 és egy 240 tős szőlőt vett. Az előbbi az ifjabb vállalkozó muraszeményei nagybátyja, az utóbbit apja, az idősebb vállalkozó műveli, a bor a családon belül el szokott fogyni. Az ifjabb vállalkozó anyai nagyanyja egy körülbelül harminc-negyven fából álló erdőrészt is kapott.

Az ifjabb vállalkozó szüleivel és nővérével most is a városban lakik, míg Muraszeményén csak nagyanyja és nagybátyja, anyjának fivére él. A földművelés munkálatait mind az ifjabb vállalkozó végzi főállásban, ezért minden nap ingáznia kell otthona és a gazdaság helyszíne között, csak munkaszemély idején alszik a nagyszülői háznál. Ő alkalmanként traktoros szolgáltatást és két muraszeményei szomszédnál – a szüretelésben való közreműködés fejében – kölcsönmunkát is vállal. A földet saját traktorjával, ekéjükkel, tárcsájukkal, kombinátorjukkal, permetezőgéjükkel, műtrágyaszórójukkal, vetőgéjükkel stb. művelik, az ifjabb vállalkozó már csak egy pótkocsit hiányol a mezőgazdasági eszköz-együttesből, amit például egyik közvetlen szomszédjuktól szokott kölcsönkérni. A betakarításért, szárításért és tárolásért a kft.-nek fizetnek. Az idősebb vállalkozó, miután 1993-ban elbocsátották a télesztől, egy tápboltot vezetett, majd elnyerte egy másik körzet falugazdász állását, ahova az 1994-től betöltött vadkárbeceplő munkahelye után 1998-ban visszatérhetett. Magánvállalkozásuk adminisztrációját, a beszerzési ügyeket mind ő intézi, hiszen nemcsak agrármérnöki végzettsége, hanem falugazdász főállása révén is jó kapcsolati és szellemi tőkével rendelkezik, és így fiát is továbbképzésben tudja részesíteni. Az idősebb vállalkozó felesége 1997 óta rokkantnyugdíjas, és csak a krumpli művelésében segít. Az ifjabb vállalkozó anyai nagyanyja mint nyugdíjas csak az állatokkal foglalkozik, esetleg a krumpliültetésben, a trágya telekre, szőlőbe való kihordásában és a szőlőszüretelésben segít. Az ifjabb vállalkozó nagybátyja pedig somogyi nehézgépszerelői állása, illetve a muraszeményei telek és szőlő kézi munkái mellett viszontsegít azoknak a szomszédoknak, akik különböző viszonzások fejében kiadják a családnak földjüket.

Ennél a példánál tehát a még parasztvállalkozói értékrendet követő, ugyanakkor szakképzett, egykor jómódú nagyszülők leszármazottjai és *affinális* rokonai értelmiségiként visszatérve, a nagyszülők ambícióit folytatva, de már gyökeresen más gondolkodás szerint teremtik meg újra a család viszonylag jómódú, a faluban kiemelkedő teljesítményű gazdaságát. Az állatkereskedelem helyett viszont most kizárólag terménykereskedelemmel foglalkoznak, és az önellátás szinte teljesen háttérbe szorul, ami csak a nagyszülő paraszti igényeit elégíti ki. A jelenlegi gazdaság szinte minden szempontból vállalkozói jellegű és majdnem teljesen önálló: az árutermeléssel való profitszerzés az egyetlen céljuk annak ellenére is, hogy mostani helyzetükben ez még nehézségekbe ütközik; gazdaságukat a piaci kapcsolatok integrálják, terményeiket az országos piacon értékesítik; megelégszenek a földbérlettel is, és nem törekednek több lábon állásra, hanem növény-, azon belül is döntően kukoricatermesztésre szakosodtak. Szétvált a lakás és a gazdálkodás helyszíne, a szűkebb család háztartása és a gazdaság így nem alkot szerves egységet. A családi munkamegosztás is modernebb felfogáshoz illő, hiszen az idősebb vállalkozó csak szellemi munkával, az ifjabb vállalkozó pedig elsősorban fizikai munkával foglalkozik.

zik, amit ráadásul az ő generációját tekintve a faluban kivételesnek számító egész idős, erre céltudatosan felkészült gazdaként végez. A vállalkozás megtervezésében azonban ők is az önkiszákmányolás elvét követik („én a munkabért már nem is számolom bele, mert a fiam csinálja... csak a kombájnolást, a szárítást, az anyagköltséget... a gázolajat... műtrágya, növényvédő szer, a vetőmag”), és náluk is fontos szerephez jutnak a kölcsönös szomszédi kapcsolatok. Az ifjabb vállalkozó anyai nagyanyja és nagybátyja csupán mellékszereplői a gazdálkodásnak, önellátó állattartó stratégiájuk tulajdonképpen gazdaság a gazdaságban, az idősebb generáció paraszti kisüzeme a fiatalabbak vállalkozói kisüzemében. Gazdaságuk tehát felfelé ívelő, szándékaik szerint a későbbiekben is bővíteni fogják az általuk használt területet, és esetleg állattartásra is berendezkednek. Azon kevesek közé tartoznak, akik még viszonylag pozitívan értékelik a gazdálkodás lehetőségeit („ha nem érné meg, akkor az ember fölszámolná”).

A kapcsolatháló

A kapcsolathálónak éppúgy van egy, a társadalmi intézmények (rokonság, szomszédság, barátság, komaság) mentén szerveződő, *reciprocitás*on, mint a kapitalista *piac*on alapuló oldala, illetve megvannak a *redisztributív* elosztási módok is (Polányi 1976). Azonban átmeneti formák, a reciprocitáshoz közel álló, ám egyenlőtlen felek között létrejövő *kvázipiaci* kapcsolatok is léteznek. Az egyes kapcsolatfajták az integrációs formák, illetve a termelési feltételek (föld, munkaerő, eszköz, tudás) és a megtermelt javak szerint egy mátrixba rendezhetők:

	Reciprok kapcsolatok	Kvázipiaci kapcsolatok	Piaci viszonyok	Redisztributív elosztás
1. Föld (szántó, legelő, rét, erdő)		kváziföld- bérlet	földbérlet	erdőbirtokos- sági társulat
2. Munkaerő és eszköz	kölcsönmunka, eszközök kölcsönadása	patrónus- kliens kapcsolatok (ledolgozás)	alkalmazottak napszám, szolgáltatás	
3. Tudás	tapasztalat csere, pletyka	tanács	szervezet, fo- lyóirat, szak- könyv, tovább- képzés stb.	közoktatás, szövetkezeti tanfolyam stb.
4. Megtermelt javak		helyi piac	országos, nemzetközi piac	rokonságon belüli elosztás

A reciprok és kvázipiaci kapcsolatok egyes fajtái megfeleltethetők egymásnak, így például a kölcsönsegítést nemcsak munkával, hanem eszköz kölcsönzésével, terménnyel, föld kvázibérbeadásával stb. is viszonyozhatják. A piaci és redisztributív kapcsolatok egyes fajtái ezzel szemben függetlenek egymástól.

1. Akiknek nincs lehetőségük vagy igényük saját földjük művelésére, többnyire a növénytermesztő vállalkozóknak vagy a kft.-nek bérbe adva jutnak aranykoronánként 15–20 kg takarmányhoz vagy az ezzel egyenértékű pénzösszeghez. A szerződéses föld-bérlet mellett azonban kvázibérlet is létezik, ez esetben a „bérlet” előre megállapított bér helyett a legkülönbébb alkalmi viszonzásokkal (például munkával, kölcsönzéssel, terményfölséggel) fizeti meg a föld használatát. Az erdőket a tulajdonosok nagy része a rendszerváltás után létrejött erdőbirtokossági társulatra bízta. A feladásból származó haszon redistributív módon, az aranykorona-értéknek megfelelő hányad szerint oszlik meg a tagok között.

2. Mivel a kisüzemi gazdaságok többsége nem rendelkezik elegendő munkaerővel és/vagy eszközökkel, a mezőgazdasági munkák elvégzéséhez elengedhetetlen a kapcsolatok kiterjesztése. Ezek a kapcsolatok alkotják a legszövevényesebb hálót a faluban, és ezek mutatják legjobban az alá-, illetve fölérendeltségeket: a legfelső réteg, amelytől szinte minden gazdaság függ, a kombájtulajdonosok csoportja; alattuk helyezkedik el a traktortulajdonosok szélesebb köre, majd a kisépével (például kapálógéppel) felszerelt gazdaságok csoportja és végül azok, akiknél a gépesítés teljesen elmaradt.

a) A piaci viszonyokhoz igazodó bér munkások közé tartoznak az állandó alkalmazottak, akiket csak a kft. foglalkoztat; a napszámosok, akiknek száma igen megfogyatkozott, és munkájuk a morál romlásával elvesztette értékét (elsősorban szüretelésnél, esetleg a betakarításnál hívják őket); illetve a kombájtulajdonosok és a traktorosok egy csoportja, akik a bér munkák többségét mint szolgáltatást végzik. A gabona aratását szinte mindenki a kft.-re bízta, így ők állnak a gazdálkodói réteg csúcsán, és tőlük függ leginkább az egész falu termelése, szinte ők integrálják a gazdaságok nagy részét. A traktoros munkákat a kft. mellett a traktortulajdonos magángazdáknak mintegy a fele is elvállalja. Elsősorban a föld előkészítésénél és a kukorica ültetésénél, esetleg a vegyszerezésnél, kaszálásnál, bálázásnál, behordásnál van szükség szolgáltatásra, a gabona vetését, a kapálást, kukoricatörést stb. a családok többnyire maguk elvégzik. A traktoros munkákat általában arra bízják, aki épp ráér, hiszen az árak többnyire kiegyenlítették, ugyanakkor az egyes szolgáltatóknak nagyjából állandó területük (a négy falurész valamelyike) és állandó megbízói körük van. A kisépével rendelkező kisebb gazdaságok is vállalnak alkalmanként bér munkát, például a kukorica kapálógéppel való megmunkálását. A szolgáltatók minden egyes elvégzett munkafolyamat után elkérlik a gazdától a földnagyság arányában meghatározott pénzösszeget.

b) A kváziszolgáltatások, azaz a traktoros segítség kézi munkával való viszonzásai (patrónus-kliens kapcsolatok) a szolgáltatás mellett háttérbe szorulnak, a napszámhoz hasonlóan a kliensi munkamorál romlására panaszkodnak. A traktorosok közül – akiket a kliensek többnyire a behordás géppel és pótkocsival történő megsegítésére kérnek – elsősorban a paraszti stratégiát követő gazdák fogadnak el munkát viszonzásként. Állandó patrónus-kliens kapcsolat alakulhat ki a szükséges eszközökkel, illetve a szükséges tudással rendelkező fél között is, például az egyik gazdálkodó traktorjával segít egyik közvetlen szomszédjának, aki ezt „hagyományos” ismeretei révén a gabona kézi vetésével tudja viszonzni.

c) A gépesítettség alacsony foka miatt a rokonok, szomszédok, barátok, komák közötti reciprok segítségnyújtások behálózják az összes gazdálkodói csoportot. Leggyakrabban a társas kukoricatörésben segítenek egymásnak, a közös kukoricakapálás viszont

a vegyszerezés és a kapálógép elterjedése miatt veszített jelentőségéből. Sokszor a trágyakiherdésnél és bő termés esetén a behordásánál is egymásra szorulnak a gazdálkodók. A szőlőben is általánosak a közös, kölcsönös szüretelések, illetve a permetezésben való részvétel, és az erdei munkák során, például farakodásnál is létrejönnek alkalmi kalákák. Az együtt dolgozó csoport méretét a kétlakiság általánossága miatt nehéz megtervezni, azon múlik, hogy éppen hányan érnek rá: például az egyik paraszti gazdaságot fenntartó család hol öt-hat, hol nyolc-tíz fővel végzi el a kukoricatörést egy körülbelül félhektáros területen. A kölcsönös segítségnyújtás a traktorosok között is előfordul, ha hiányzik valakinek egy bizonyos eszköz, vagy kevés az ideje, munkaereje. Egy bizonyos munkát sokféle egyéb munkával lehet viszonzni, nem feltétlenül ugyanabban segítenek, és ily módon a kapcsolatháló túl is terjed a gazdálkodók körén. Az egyik borász vállalkozó például – aki egyben a szűkebb térség körzeti orvosa – a gyógyítás viszonzásaként kap segítséget a szőlőben a kézi talajmunkák idején, szüretkor stb.

d) Az eszközök egymásnak való kölcsönadása a hiányos gépállomány miatt gyakran állandó kapcsolatokat eredményez. Az egyik paraszti szemléletű gazdálkodónak traktorjához csupán egy ekéje van, ezért a „haveri körből” el szokta kérni egy közeli szomszéd műtrágyaszóróját, egy másik közeli szomszéd tárcsáját, egy, a falu túlsó végén lakó barát kukoricavető és permetezőgépét, illetve alkalmanként másoktól is kap kölcsön valamit. Cserébe ekét vagy más eszközt szokott adni. A kölcsönzés alkalmi segítségnyújtásként meghibásodás esetén is gyakori.

3. Az információáramlást is kettősség jellemzi: a rokoni vagy „haveri” körön belül, illetve a hivatalos csatornákon át szerzett tudás kettőssége. Az előbbi hálóba, a falusi pletykák, tanácsok világába mindenki beletartozik, míg a hivatalos intézmények szolgáltatásait – a szaklapokat, szakkönyveket, a kamara, a szövetségek és a falugazdász segítségét – döntően a vállalkozók veszik igénybe. Mindez vonatkozik az újabb technikai ismeretekre, a pillanatnyi beszerzési és értékesítési lehetőségekre egyaránt. A redisztributív ismeretszerzés különböző formáival a fiatalabb gazdálkodók egyre nagyobb számban találkozhattak életük során, hiszen sokan kaptak az ipari iskolában mezőgazdasági képeztést (is), illetve a térszben végezhettek különböző tanfolyamokat. Az iskolai végzettség szorosabban összefügg a követett mintákkal: felsőfokú mezőgazdasági végzettségű személyek csak a vállalkozók között vannak, és a parasztvállalkozók körében is dominálnak a legalább ipari iskolai szinten elsajátított agrárismeretek.

4. A megtermelt javak kereskedelmében is elkülöníthető a hivatalos piac és a saját törvényekkel rendelkező helyi piac. Az előbbibe csak a vállalkozók, parasztvállalkozók egy szűkebb csoportja kapcsolódik be, míg a többiek csupán a helyi lehetőségekhez mérten, alkudva értékesítik terményeiket és állataikat. Az országos vagy nemzetközi piacon állatok eladásával három, terménykereskedelemmel elsősorban négy, borkereskedelemmel kettő, méz értékesítésével egy, karácsonyfa eladásával pedig szintén egy gazdaság foglalkozik. A helyi piacon általában a fölösleges terményt adják el a takarmányhiányban szenvedő, disznót, baromfit tartó „háztáji” gazdaságoknak. A fölösleget még a lenti, letenyei és nagykanizsai piacokon lehet eladni, de a zöldséget, a gyümölcsöt és a tojást helybeli felvásárlók is megveszik. A javak forgalmának harmadik formája a szélesebb rokonságon belüli redisztributív elosztás, például a disznótör során, ami leginkább a paraszti mintát követő „háztáji” gazdaságokat jellemzi, és főleg az idős, nyugdíjas generáció látja el ily módon a külön élő leszármazottjait, rokonait.

Mindezek a kapcsolatfajták egy egységes hálót alkotnak, amelyhez – különböző módon – a mezőgazdaság minden helyi szereplője, valamennyi minta követője kötődik. Ez a háló a falu társadalmi intézményeken és a ma is igen fontos szimbolikus tőkefajtákon alapuló (Bourdieu 1978:389), belső integrációt erősítő közösségi elkötelezettségi rendszerbe (Tagányi 1971:328–329) illeszkedik. Bár a feudális gyökerű faluközösség másfél évszázada felbomlóban van, mégis a korai kapitalizmusban is mindvégig megőrizte jelentőségét különböző gazdasági tevékenységek terén, és az államszocializmus ideje alatt is elevenebb maradt,⁷ a szövetkezet fölszámolása óta pedig a téesz integrációját a föld, a munkaerő, az eszközök és a termékfölösleg terén is nagyrészt újra a közösség integrációja helyettesíti.

Az agrárium 1990-es években lezajlott átszervezése óta megnövekedett a magángazdaságokban található gépállomány, ami a falusiak közötti szolgáltatások és patrónus-kliens kapcsolatok elterjedését eredményezte. Bár összességében jobban felszereltek a mai magángazdaságok, mint az előző rendszer háztáji és kiegészítő gazdaságai, a falu szintjén nem fejlődött a gépesítettség a szövetkezet szintjéhez képest. Emiatt a kézzel végezhető munkák sem veszítettek jelentőségükből. A családok élőlombmunkával való ellátottsága nagyon változó, hiszen egyfelől ma is gyakori a kiterjesztett család, másfelől sok az egyedül élő személy is. Ugyanakkor mivel párhuzamosság figyelhető meg a család és a gazdaság mérete között, ezért összességében az jellemző, hogy egyes munkafolyamatok esetében ma is sokan fordulnak külső segítséghez: a nagyobb családok nagyobb, a kisebb családok kisebb gazdaságuk miatt. Mindemellett a szövetkezet megszűnése nemcsak a munkakapcsolatok új hálójának kialakulását eredményezte, hanem a belső piac kifejlődését is magával hozta: megszűntek a redisztributív beszerzési lehetőségek és a redisztributív felvásárlási rendszer is; az előbbi például a fölösleges takarmány, az utóbbi a fölösleges szaporulat helyben való eladásának a jelentőségét növelte.

A legszorosabb kooperáció a rokonságon belül jön létre, így alakulnak ki a több háztartást magukban foglaló közös rokoni gazdaságok. A különböző gazdaságok között is a rokonság mentén szerveződnek a legerősebb kapcsolatok, de sok esetben jelentősebb ennél a barátok vagy szomszédok közötti kooperáció. Valamennyi együttműködési formára lehet a paraszti gazdaságok, a parasztvállalkozások és a vállalkozások között is példákat találni.

Ebből a közösségi rendszerből nemcsak a tősgyökeres lakosok, hanem az új beköltözők sem vonhatják ki magukat teljesen, például az egyik vállalkozó mindjárt a 2002-es beköltözése után több szomszédjával is kialakított reciprok, patrónus-kliens és piaci kapcsolatokat egyaránt. Hogy a „faluközösség” belső kategóriaként is létezik, azt a termelési feltételek települési szinten való eloszlásának számontartása is mutatja (például egyesek szerint túl sok traktor van már ebben a szűk határu faluban, holott számításaim szerint a gazdaságoknak mindössze egytizede gépesített). Ugyanakkor helytelen volna a reciprocitáson alapuló „faluközösség” elevenességét és szerepét túlhangsúlyozni, hiszen a kapitalista piacba való integrálódás egyre inkább feltartóztathatatlan folyamat. Zárt „faluközösségről” sem beszélhetünk, így a szomszédos falvakhoz is kötődhetnek erősebb szálak, elsősorban az (egykori) endogámia hozzávetőleges határán belül. Ennél is távolabbra, az átlátható bizalmi viszonyok hálóján (Wolf 1973:369–377) túlra mutató kapcsolatok csak a kereskedelem, az ismeretszerzés és a szervezeti tagságok esetén alakulnak ki.

Folytonosság és közösségi norma

Muraszemenyén a gazdálkodás a 20. századi rendszerváltások során nemcsak az üzemszervezet terén, hanem az ágazatokat tekintve is gyökeresen átalakult: az egykor domináns állattartás a legelőfeltöréseknek köszönhetően és az intenzív állattartás feltételeinek hiányosságai miatt nagymértékben visszaszorult, és helyét elsősorban az árutermelő földművelés vette át. Az ország iparosításának és a mezőgazdasági technika rohamos fejlődésének következtében alapjaiban változott meg a foglalkozásszerkezet, az urbanizáció hatására pedig megváltoztak az életmódbeli igények is.

Mindeközben a falu lakossága éppúgy jellemezhető a korszakokon átívelő *kontinuitás* folyamataival, mint a fenti változásokkal. A társadalmi mobilitás sokkal jelentéktlenebb (csupán néhány vállalkozóra jellemző), mint a stagnálásokkal, visszaesésekkel tarkított, ámde mégis folyamatos paraszti polgárosodás; a mai gazdálkodók szinte valamennyien az egykori paraszti-utóparaszti társadalom leszármazottjai. Ugyanakkor a szemlélet és a származás nem mutat szoros összefüggést, hiszen az ismertett gazdaságok a kollektivizálás előtt másfajta hierarchiát alkottak: egykori kisbirtokosokat és egykori közép-birtokosokat éppúgy lehet a mai paraszti gazdálkodók, mint a mai mezőgazdasági vállalkozók között találni.

A mintáknak ez a sokfélesége, a „kuszaság” talán nem valami átmeneti állapot, hanem mögötte egy kontinuum és egységes, a falu lakosságának szinte egészére érvényes norma áll. Ez pedig a „*két lábon állás*” *normája*, ahol az egyik „láb” a jövedelemszerzést lehetővé tévő munkahely, a másikat a magánszektorban kialakított, jövedelemszerzésre és kiadáscsökkentésre egyaránt alkalmas mezőgazdasági üzem képezi:

Korszak	„Első” gazdaság	Munkahely	„Második” gazdaság
1949-ig	nem mezőgazdasági döntően: olajipar	mezőgazdasági summás, napszámos, cseléd	kisüzemi gazdaság magángazdaság, cseléd illetményföldje
1949–1960	döntően: olajipar, városok új ipara	„kistéesz”	magángazdaság, háztáji gazdaság
1960–1992	döntően: olajipar, gyáripár, téesz	termelőszövetkezet	háztáji és/vagy kisegítő gazdaság melléküzemágai
1992-től	döntően: gyáripár, szolgáltatás	mezőgazdasági cégek	magángazdaság

Muraszemenyén és a térségben már a korai kapitalizmusban is nagy szerep jutott a gazdálkodás mellett végzett egyéb munkáknak, az „első” és „második” gazdaság modellje már ekkor elterjedt volt: az időszakos mezőgazdasági munkások (summások, napszámosok) magángazdálkodása mellett a cselédek is megművelték illetményföldjüket, illetve 1937-től kibontakozóban volt az olajipar is, ami nem hozta magával a földekről való lemondást. A második világháború, különösen pedig a fordulat éve után az iparosítás következtében a modell még inkább elterjedt, a kollektivizálás, az iparosítás fokozó-

dása és az urbanizáció eredményeként pedig általánossá vált. A „két lábon állás” normája az 1989-es rendszerváltás után is tovább él, hiszen a falu családjainak közel 96 százaléka folytat azóta is mezőgazdasági tevékenységet, miközben – ha nem is sikerül mindenkinek elhelyezkedni – a munkahely keresése végképp általánossá vált. Tehát ma is kevesen tudnak „fél lábon állni”: különösen a magángazdálkodás kizárólagossága ritka, hiszen a vállalkozók között is egyetlen esetben (épp a legújabban beköltözött, távolról érkező család esetében) valósul ez meg, de a mezőgazdaság teljes elhagyására is kevés példa van (a fennmaradó négy százalék).

Ezen a kontinuos és egységes normán belül mind az „első”, mind a „második” gazdaság különböző minták megvalósítását teszi lehetővé, a választási lehetőségek száma ugyanakkor koronként változik:

Korszak	„Első” gazdaság			„Második” gazdaság		
	munkás	vállalkozó	értelmiségi	paraszt	paraszt-vállalkozó	vállalkozó
1949-ig	+	+	+	+	+	+
1949–1960	+	–	+	+	–	–
1960–1975	+	–	+	+	+	–
1975–1992	+	–	+	+	+	+
1992-től	+	+	+	+	+	+

A „két lábon állás” modelljének alkalmazhatósága abban rejlik, hogy az „első” és „második” gazdaság bármely két, az adott korban megvalósítható mintája összeegyeztethető egymással, az alternatívák fölcserélhetők, ily módon egy háztartásban vagy akár egy személyben a legkülönbözőbb kombinációk nyilvánulhatnak meg. A jelenlegi kilenc kombinációs lehetőség közül a leggyakoribb a „munkás és paraszt”. Egyedül a „vállalkozó és parasztvállalkozó”, illetve a „mindkét gazdaságban vállalkozó” kombinációkra nem találtam példát a faluban, azaz senki, illetve semelyik család sem kezd bele egyszerre több vállalkozásba. A falu lakosai minden mintában megtalálják a számukra előnyös, egymással kombinálható elemeket, így miért is mondanának le a kevés felelősséggel és biztos jövedelemmel járó munkahelyről, a jövedelemkiegészítést lehetővé tévő áruterelésről és/vagy a kiadáscsökkentést biztosító önellátásról? A csajanovi paraszti gazdaság modelljét⁸ itt – ha valaha is érvényre jutott – döntően a „két lábon állás” modellje váltotta föl.

Ezért az eszményi minták és a ténylegesen megvalósítható három minta közötti alapvető különbség a munkahelyi jövedelem bekapcsolása a rendszerbe, amely nélkül nem lehetséges a háztartás fogyasztásának és az anyagi beruházások igényének kielégítése. A másik fontos különbség tehát, hogy a megváltozott technikai igények és az ennek ellentmondó géphiány miatt a paraszti minta követése esetében is szükség van beruházásra, azaz gépi szolgáltatók alkalmazására, és esetenként csávázott vetőmag, műtrágya, vegyszerek stb. beszerzésére. A gépállomány elégtelenségéből következik az is, hogy sokan kölcsönzésre, illetve kézi munkamódok végzésére kényszerülnek, az utóbbi pedig azt hozza magával, hogy a családi munkaerőben is sokan hiányt szenvednek, és így további bér munka-, illetve reciprok kapcsolatokat építenek ki. Ezeket a hiányosságokat hidalja át

és hozza egyensúlyba a kisüzemi gazdaságoknál egy szinttel nagyobb struktúra, a „faluközösség”. Ugyanakkor a vállalkozások is távolabb kerülnek az eszménytől azáltal, hogy a kétlakiság, illetve a háztartás és gazdaság továbbra is általános összefonódása, a családi munkaerő pénzben való értékelésének hiánya miatt bármely minta érvényesítése esetén gyakori az önkiszákmányolás. De a több lábon állással függ össze a különböző forrásokból származó jövedelmek gyakori „megcímkézése”, azaz külön-külön való számontartása, más-más célra való fordítása is, ami részben a paraszti szemléletben gyökerезik.⁹

A különböző tőkefajták (pénztőke, technikai tudástőke, piaci lehetőségekre vonatkozó tudástőke, reciprok kapcsolati tőke és piaci kapcsolati tőke) mindegyikére csak a parasztvállalkozásokban van szükség, és míg a paraszti gazdaságokban a piaci ismeretek és kapcsolatok tőkefajtái hiányoznak, addig a vállalkozások nem nélkülözik teljes mértékben a reciprok kapcsolatokat. A pénztőke mellett tehát a reciprok kapcsolati tőke az, amelyet mindhárom minta esetében igénybe vesznek. Ez pedig ismét a „faluközösség” mindenki számára segítséget nyújtó, kiegyenlítő szerepét támasztja alá. Bizonyos aránytalanul megoszló szimbolikus tőkék, mint a hatalmi és a tekintélytőkék, csak egyedi esetekben értelmezhetők, leginkább két vállalkozásban kapnak szerepet: az orvos szőlő- és bortermelésében és az alpolgármester szántóföldi növénytermesztéssel foglalkozó cégében. Ez is mutatja az „első” és „második” gazdaság, azaz a munkahelyi státus és a gazdálkodással megszerezhető presztízis, tágabban a „faluközösségen” belüli hierarchia és a mezőgazdasági hierarchia összefüggését.

Összefoglalás

Mindezek alapján a „közösségi” és „társadalmi” vagy másképpen a „falusi” és „városi” vonások két végpontja között elhelyezve Muraszemenye a mai napig „közösségi”, „falusi” képet mutat.¹⁰ Nemcsak az egyéni, családi stratégiákban figyelhető meg szemléletbeli folytonosság, hanem az (agrár)közösségi jelleg fennmaradásában is. A paraszti polgárosodás tehát a technikai fejlődés, az urbanizáció, a foglalkozásszerkezet és az életmód megváltozása, a fogyasztói társadalom kiszélesedése ellenére nem zárult le, (ez) a falu ma is falu. Bár a nem mezőgazdasági foglalkozású népesség az ismertett korszakokban tovább nőtt, nem csökkent ugyanilyen mértékben a tágabban értelmezett agrárlakosság, hiszen már a korai kapitalizmusban kialakult, majd széles körben elterjedt a „két lábon állás” normája. És bár az ország nem agrártevékenységet folytató lakossága mind nagyobb fokú áruterelésre serkenti ezt a gazdálkodói réteget, a vállalkozói minta nem vált egyeduralmává. Ugyanakkor még ha az egykori parasztközösségekből fennmaradt paraszti zárványok (egy-egy család vagy gazdálkodó) és az eleve individualista szellemben megvalósuló vállalkozások „kusza” halmaza jön is létre, a minták sokfélesége mögött – ha lazultak is a kötelékek – felismerhető a közös norma és kapcsolatháló.

JEGYZETEK

1. A terepmunkát eleinte a Szabadtéri Néprajzi Múzeum által szervezett kutatótáborok keretében végeztem. A kutatás támogatását ezúton is köszönöm a múzeumnak.
2. Az általános mezőgazdasági összeírásban szereplő 174 kisüzemi gazdaság a 2001-ben össze-számolt 182 család között oszlik meg (95,6 százalék). A különböző időben végzett adatfelvétel ugyan nem teszi lehetővé a pontos összevetést, mint ahogy a gazdaságok és a családok sem feleltethetők meg teljesen egymásnak, de az arányokra nagyjából így is utal. A fenti szám elfo-gadhatóságát alátámasztja, hogy a terepmunkából származó adatok majdnem azonos arány-számot adnak ki: eszerint a háztartások 95,8 százaléka kötődik a mezőgazdasági termelés va-lamilyen formájához.
3. Ez a négy termelési feltétel lefedi a Maurice Godelier által funkcionálisan megkülönböztetett négy tényezőt, melyek egy termelési egység meglétéhez szükségesek: az erőforrást, az em-bert, az eszközt és a technikai szabályokat (Godelier 1981:23).
4. Például Gyenes 1968; Juhász 1999:272; Szelényi 1992:61–71; Wolf 1973:322.
5. Hasonlóképpen ír Laki László napjaink „háztájizásáról” (Laki 1997).
6. A példánál jobb híján gazda vagy vállalkozó megnevezéssel illetem az adott kisüzemi gazda-ság irányító vagy leginkább meghatározó tagját, és hozzá viszonyítva jelölöm meg a többi csa-ládtagot.
7. Ezekről szól a kaláka vonatkozásában Sik Endre tanulmánya (Sik 1988).
8. A. V. Csajanovot idézi Wolf 1973:336–338.
9. Fél Edit és Hofer Tamás írta le az átányi paraszti gazdaságokon belüli elosztás módját, amely szerint nem adják össze az éves jövedelmet, hanem minden egyes ágazat hasznát külön tart-ják számon, és mindegyikből más-más szükségletet fedeznek (Fél–Hofer 1997:456–457).
10. Ferdinand Tönnies „közösség”- és „társadalom”-fogalmaiból kiindulva Robert Redfield, majd Ronald Frankenberg dolgozta ki a „falusi” és „városi” tulajdonságok oppozíciójának elméletét (idézi Sárkány 2000:58, 63). Úgy vélem tehát, hogy a „közösségről” szóló elméletek ma is ad-hatnak támpontokat korunk falvainak megragadásához (a „közösség” elméleteinek áttekinté-séhez lásd Tóth 2003).

IRODALOM

BOURDIEU, PIERRE

1978 A szimbolikus tőke. In A társadalmi egyenlőtlenségek újtermelődése. 379–400. Budapest: Gondolat.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS

1997 Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban. Budapest: Balassi.

GODELIER, MAURICE

1981 A gazdasági antropológia tárgya és módszerei. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Documentatio Ethnographica, 8./

GYENES ANTAL

1968 „Munkások” és „parasztk” a mezőgazdasági termelőszövetkezetekben. Valóság 11(4):26–36.

JUHÁSZ PÁL

1999 Parasztk és farmerek. In A vidéki társadalom változásai. Kárpáti Zoltán, szerk. 261–278. Szolnok: Kereskedelmi és Gazdasági Főiskola.

LAKI LÁSZLÓ

1997 A „háztájizás” tegnap és ma. (A problémáról egy empirikus kutatás kapcsán.) Szociológiai Szemle 1:39–62.

POLÁNYI KÁROLY

1976 A gazdaság mint intézményesített folyamat. In Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet. 228–273. Budapest: Gondolat.

SÁRKÁNY MIHÁLY

2000 Közösségtanulmányok és összehasonlításuk lehetőségei. In Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában. 57–71. Budapest: L'Harmattan.

SIK ENDRE

1988 Az „örök” kaláka. Budapest: Gondolat.

SZELÉNYI IVÁN

1992 Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon. Budapest: Akadémiai Kiadó.

TAGÁNYI ZOLTÁN

1971 Paraszttársadalom és industrializáció. Ethnographia 82(3):321–342.

TÓTH G. PÉTER

2003 A „közösség”. Egy fogalom megalkotása, kiteljesedése, széthullása és felszámolása. In Közösség és identitás. Pócs Éva, szerk. 9–31. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék. /Studia Ethnologica Hungarica, 3./

WOLF, ERIC R.

1973 Parasztk. In Vadászok, törzsek, parasztk. Elman R. Service – Marshall D. Sahlins – Eric R. Wolf, eds. 317–454. Budapest: Kossuth Kiadó.

MÁRTON KEMÉNY

Models of farming: network – community norms. The social relationships of agrarian inhabitants in a capitalizing village

By focusing on the rural farming population of a village in the south part of Zala county, the author addresses the question of how the social and economic values of individuals and the community have been transformed by the radical changes in the employment structure of the 20th century. The farmer, worker, business owner etc. have always been present in such societies but in a different proportions and with differing relationships. Both family and social economic networks contain relationships governed by various rules, such as reciprocity, market forces and redistribution, which means that those who are flexible and broad-based in their approach to community economics prosper best in such a situation.

Tabula
2004 7 (1):29–52.

Migrációba zárva? Menekült gyermekek és menekülttáborok Magyarországon

A szerzők ebben a tanulmányban egyrészt azt járják körbe, hogy miként hatnak a táborlakó gyerekek meneküléssel, tábori élettel és beilleszkedéssel kapcsolatos élményei életút-stratégiáik kialakítására és családi, etnikai, társadalmi szerepük értelmezésére; másrészt arra összpontosítanak, hogy a befogadó közeg, különös tekintettel a tábori dolgozókra, hogyan értelmezi magát a „menekültséget”, illetve ezzel összefüggésben a menekült gyermekek helyzetét, lehetőségeit és a gyerekek családi, gazdasági, társadalmi szerepét. Az értelmezéseket elsősorban interjú-részletek segítségével, azaz a menekült gyerekek tábori életével kapcsolatban felmerülő problémák megfogalmazásának és kezelésének narratív elemzésén keresztül mutatják be. Az elemzést esetenként rövid, terepnaplóból származó leírásokkal és esettanulmány-részletekkel egészítik ki.

A 2003. év első felében egy nagyszabású, a külföldi gyerekek magyarországi oktatásban való részvételét vizsgáló projekt¹ részeként hat hónapig tartó antropológiai terepmunkát végeztünk a magyarországi menekülttáborokban, illetve környékükön.² A kutatás során arra voltunk kíváncsiak, hogy mi indokolja a menekült³ családok adott táborokba és a menekült gyerekek adott oktatási intézményekbe való kerülését, és hogyan fogalmazódik meg a menekült gyerekek oktatása és integrációja ezekben az intézményekben. Mindemellett válaszokat kerestünk arra, hogy milyen hatással van a magyar menekültpolitika, a központi hatóság, a tábor,⁴ az önkormányzat, a helyi társadalom és maga az iskola a menekült gyerekeknek saját családjukkal, továbbá a gyerekeknek és családjuknak a magyar társadalommal való kapcsolatára, érvényesülési és migrációs stratégiáira.⁵

A két oldal, a táborlakó gyerekek és a táborban dolgozó felnőttek látásmódjának természetes differenciáltsága a kétféle etnográfiai anyag stílus- és tartalmabeli különbségeihez vezetett, és egyben a terepanyag elemzési lehetőségeit is kijelölte. Míg ugyanis a gyermeki értelmezések a „menekültségben” fogantak, és mint ilyenek a migrációval, tábori élményekkel kapcsolatos személyes történetekbe burkolva fogalmazódtak meg, addig a menekült gyerekekről formált tábori elbeszélések elsősorban nem leíró, hanem magyarázó jellegűek, és nem a gyerekek élettörténetére, hanem a pillanatnyi tábori feladatokra és problémákra koncentrálnak szólva a táborlakó gyerekeket érintő kérdésekről. Reményeink szerint a kétféle szemlélet- és elbeszélésmód bemutatása nem nehezíti, hanem – éppen ellenkezőleg – segíti a téma alaposabb megismerését. Meglátásunk szerint ugyanis a „menekültség” bizonyos aspektusainak eltérő tematizálása már önmagában is sokat elmond a jelenség értelmezőiről és persze magáról a vizsgált jelenségről.

ről is. Tanulmányunk, amennyiben tehát megfelel eredeti szándékainknak, és két szövegből tud rámutatni ugyanarra a dologra, nemcsak tábori etnográfiként szolgálhat fontos adalékul, hanem a „menekültség” kezelésének magyarországi gyakorlatáról is sokat elárul.

Menekülttáborok és vándorló családok

„A barakkszerű tábori épület lépcsőjén férfiak egy csoportja ücsörög. Az épület egyik ablaka ki van törve, a másikkól egy fazék lóg nejlonzacskóban kiakasztva. Egy fiatal férfi a zimankó ellenére strandpapucsban várakozik a tábor közepén felállított telefonfülke előtt. Miközben a grúz családokhoz igyekszem, az udvaron gyerekek ugrálnak körül. Kóbor kutyákkal játszanak, és közben orosz–szerb–angol keveréknyelven szövegelnek. [...] A lakóépület folyosóján ételszag terjeng, néhány ajtón kilincs helyett spárka lóg, máshol ajtó helyett függöny. [...] A sivár szobában öttagú család lakik. Két emeletes ágy, az egyik ágyon tévé, a földön villanyrezsó...” (Terepnaplórészlet)

Az 1980-as évek vége óta Magyarország folyamatosan fogadja a migránsok periódusonként változó nagyságú és különböző összetételű csoportjait. A romániai, majd a jugoszláviai események következtében Magyarországra érkező menekültáramokat követően 1999-től a területi korlátozás feloldásának következtében jelentősen megnőtt az Európán kívüli országokból, főként illegális úton érkezett menekültek száma. 2000-től ők tették ki az összes Magyarországra érkező menekült 85, 2001-től pedig több mint kilencven százalékát. Jelenleg legnagyobb számban iraki és afgán menekültkérelmeket tartanak számon a magyar menekültügyi hatóságok.

A menekülők összetételéből adódóan a menekülteket fogadó táborokban⁶ jelenleg túlnyomó részben olyan családok élnek, akiknek eredeti tervei között nem szerepelt közép-európai végállomás. A sokszor csak a véletlen folytán Magyarországra került menekültek kisebb része mégis reménykedik a magyar menekültügyi hatóságok pozitív döntésében. Mindeközben legtöbbször a semmittevéstől és létbizonytalanságtól felemészítve, az átmenetiségre berendezkedve, a várakozás jegyében telnek hétköznapiak. A menekülés során elszenvedett traumák és a kiszámíthatatlan lét sokuknál szorongáshoz vezet, az általános ingerszegénység pedig levertséget, tompultságot okoz. Ez utóbbi a felnőttek körében különösen azoknál jelentkezik, akiknek semmilyen rendszeres tábori vagy táboron kívüli tevékenység végzésére nincs lehetőségük, a gyerekek közül pedig főként azokat érinti, akik nem járnak magyar iskolába.⁷

A táborokban tartózkodók, tehát a Magyarországon eredetileg is letelepedni szándékozó kisebbség vagy a Nyugat felé való menekülés során magyar táborba irányított és a továbbjutással ezt követően is sikertelenül próbálkozó, a táborba visszatérni kényszerülő többség gyermekeinek oktatásban való részvételét, beilleszkedésük, illetve további migrációjuk alakulását alapvetően a szülők szándékai és lehetőségei határozzák meg. A legtöbb szülő azonban a kiszolgáltatott helyzetből és az átláthatatlan menekültügyi eljárásból kifolyólag határozatlan a letelepedést, illetve továbbvándorlást illetően. Gyermeik éppen ezért a táborba érkezést követő első időszakban nem vagy csak rendszeretlenül járnak iskolába, óvodába; napjaik nagy részét televíziózással, illetve tábori szocializációval töltik. Ez az időszak, a rendezetlen jogi státussal járó egzisztenciális bizony-

talanság állapota hónapokig, sokszor évekig is eltart. A hosszadalmas menekültügyi eljárás eredményének kiszámíthatatlansága (vagy a már meghozott negatív döntés)⁸ és a várható létbizonytalanság időközben azonban sok családot az ország elhagyására sarkall. Ők az érkezést követően néhány héttel vagy hónappal – Nyugat-Európába való átjutással próbálkozva – az illegális határátlépést választják.⁹

A táborlakók szemével: menekült gyermekek és a tábori élet

Menedék csatajelenetekkel

Első tábori látogatásainkkor a családokkal folytatott beszélgetéseink alaphangját részben a magyar hatóságok és a menekülttábor iránti hála és lojalitás, részben pedig a menekültüggyel, tábori elhelyezéssel, ellátással kapcsolatos panasz és elégedetlenség adta meg. A panasz és/vagy hála narratívák azonban nem mindig mutattak szoros összefüggést a család aktuális jogállásával, a státusszerzés kilátásaival, illetve elhelyezésük körülményeivel. A táborlakó gyermekek szülei első találkozásaink alkalmával többnyire inkább esetleges tábori vagy menekültügyi befolyásainkat kihasználva, valamiféle kedvezmény reményében (jobb elhelyezés, sikeres státus-, adomány-, illetve munkaszerzés stb.) adtak számunkra felvilágosítást a tábori életről, családjukról és a gyerekekről. Menekülésük és táborba kerülésük történetét, tábori életük keserveit és örömeit, migrációs szándékaikat és a letelepedéssel kapcsolatos elvárásaikat és félelmeiket természetesen csak sokszori találkozás után osztották meg velünk.

Az első találkozások során kimutatott hálálkodás természetesen a befogadóknak szól, és a köszönet mellett az oltalmat (és a remélt státust) biztosító nemzet iránti nagyfokú lojalitást és alázatot hivatott kifejezni. A lojalitást tükrözi a Magyarországon maradás szándékának kiemelése is („szeretnénk itt maradni, ha engedik”), amelyet az ismeretlen kutatókkal való első találkozásokkor kivétel nélkül minden megkérdozett kérelmező fontosnak tartott elmondani, függetlenül attól, hogy ez mennyire fedte valós szándékait. A hála és lojalitás kifejezése mellett a tábori körülményekkel kapcsolatos elégedetlenség a szülőkkel folytatott első beszélgetéseink fő motívuma. Panaszaikban elsősorban nem kilátástalan élethelyzetüket, a „menekültség” nehézségeit vagy hátrahagyott otthonukat és rokonaikat siratják, hanem olyan konkrét, a táborban elszenvedett sérelmekkel állnak elő, amelyek saját és gyermekeik amúgy is rossz életkörülményeit (a gyerekek egészségét, komfortérzetét, iskolai teljesítőképességét stb.) csak tovább rontják.

Gyakori sérelemként merül fel például a tábori áthelyezéssel kapcsolatos elégedetlenség, amelyet a szülők a tábori körülmények (szoba nagysága, berendezése, házirend, tábori koszt stb.) romlása miatt nehezményeznek, a gyerekek pedig, főleg tábori és iskolai barátaik, osztálytársaik, tanáraik elvesztése miatt, egyfajta büntetésként élnek meg. „Békéscsabára 2001. szeptember 24-én vitték el minket, mert a debreceni táborban szeptember 11-e után csak afgánok maradhattak. Három buszt raktak tele jugoszlávokkal, a buszokat szírenázó rendőrautók kísérték Debrecenről Békéscsabáig. Nagyon félelmetes volt, úgy reszkettünk a buszban összefújva, nem tudtuk, hogy mi lesz velünk...” Az egyik táborból a másikba történő áthelyezés azonban nem mindig adminisztrációs döntés eredménye, egyes családok különféle indokokkal maguk kéri az egyik szállásról a

másikra való átköltöztetésüket. „Az új iskolában nagyon rossz volt, mindig rugdostak a gyerekek, бүдös afgánnak, talibánnak, románnak neveztek. [...] És akkor anyukám kérte, hogy helyezzenek minket vissza. A gyerekek miatt is, meg azért is, mert a mostoha-apám itt halt meg, és ide van eltemetve.” Egy örmény kislány szerint a szülei azért kérték az áthelyezésüket, mert „azon a szálláson nem is voltak gyerekek, csak férfiak, és az apukám hiába szólt nekik, hogy ne alsónadrágban mászkáljanak a folyosón”.

A gyerekek és szülei tábori ellátással és elhelyezéssel kapcsolatos elbeszélései természetesen nehezen választhatók szét egymástól, hiszen a gyerekek sokszor szülei véleményét meséli el, amikor a táborról kérdezzük őket. Ilyenkor az unalom és a „normális élettől” való megfosztottság leírása mellett a tábori étrend egyhangúságát és szegényes életkörülményeiket sérelmezik, és ezekért, szülei panaszait ismételve, elsősorban a tábori alkalmazottakat okolják. „A konyhában fel szokták vizezni a tejet, és a kistestvérem egyszer beteg is lett tőle.” Vagy: „Az apu mérges, mert hiába szólt többször, hogy a szobát nem lehet bezárni, ezért az ajtót éjszaka széssel kell elbarikádozni.” Vagy: „Az anyukám szerint van egy nagyobb szoba ebben a házban, de ott két mongol lakik, és az igazgató nem akarja nekünk adni, pedig mi ötven vagyunk.”

A szülők és szociális munkások ilyen és ehhez hasonló ügyekben vívott csatái mindennaposak a táborban. Ennek ellenére a gyermekek biztonságával és fejlődésével kapcsolatos táboron belüli viták többsége mégsem a szobák kényelme és a tábori koszt minősége körül, hanem a táborlakó gyermekek beiskolázásának ügye, illetve az állami iskolával kapcsolatos anyagi terhek kérdése körül csoportosul. Míg ugyanis a szociális munkások a táborlakó gyerekek mielőbbi magyar iskolába kerülésének fontosságáról próbálják a menekült szülőket meggyőzni, és az „akarat hiányát” róják fel nekik, amikor a rábeszélés ellenére mégsem sikerül az iskolába járás fontosságáról a szülőket meggyőzni, addig a táborlakó családok körében készült beszélgetésekből az derült ki, hogy a szülők támogatnák a gyermek iskolába járását (azon gyerekek esetében, akik nem iskolakötelesek), ha az nem lenne egyértelműen pénzkérdés.¹⁰ Az egyetlen megoldás az lenne – hangzott el az egyik táborlakó nővel készített csoportbeszélgetésen –, ha a szülők a státusz elnyerését megelőzően is dolgozhatnának, és a gyermekeik beiskoláztatásával járó többletkiadásokat (tanszerek, iskolatáska, tornafelszerelés, ebédbefizetés, buszjegy stb.) fedezni tudnák. Egy, a gyermekeit egyedül nevelő csecsen kérelmező anya elmondja, hogy szeretné, ha a gyermeke iskolába kerülne, de a havi 2500 Ft zsebpénzből aligha tudná a gyerek havi 4500 forintos iskolai ebédjét befizetni, nem is beszélve az egyéb költségekről. Ruhákat adományokból, tábori turkálóból be tud szerezni, de tankönyvekre, taneszközökre sehonnan nem kapna támogatást.

Az iskoláskorú gyerekek szüleivel készített beszélgetésekből tehát kiderül, hogy az iskoláztatás vitathatatlanul komoly anyagi terheket ró a családokra, ezért a gyermek iskolába járatása szinte minden táborlakó családnak komoly próbatételt jelent. Valószínűleg több kérelmező gyermek járna iskolába, ha ennek költségeit valaki átvállalná tőlük. A szülők iskolával szembeni tartózkodása tehát nem a szülők „nemtörődömségéből” ered (ahogy ezt több szociális munkástól hallottuk), hanem az anyagi lehetőségeik korlátaiból és az iskolába járás adott körülmények közötti fontosságának eltérő megítéléséből.

A tábori dolgozók és táborlakók közötti feszültségeket e két utóbbi körülmény kétféle értékelése csak tovább fokozza. Így fordulhat elő, hogy némelyik szülő, látva a beiskolázás körüli tábori nyomásgyakorlást, instrumentalizálja az iskolaproblémát, azaz felis-

meri, hogy a gyermek magyar iskolába íratása a táborban olyan jutalmazott cselekedetnek számít, melynek kapcsán a gyermek (és ezzel együtt a család) soron kívüli juttatásokban részesülhet még akkor is, ha egyébként semmilyen hosszú távú elképzeléssel, elvárással nem rendelkezik a magyar iskolával kapcsolatban. Az ilyen érdekharcok egy tipikus formáját szemlélteti az egyik tábori látogatást dokumentáló terepnaplórészlet: „Mendo, a 9 éves kosovói kisfiú összesen három napot járt azóta iskolába, hogy a szociális munkásnak sikerült meggyőznie a családot arról, hogy a gyereket iskolába engedjék. A szülők azt mondják, hogy tetszett neki az iskola, de mivel hirtelen meleg lett, és nincs a gyerekeknek se rövidnadrágja, se szandálja, egy hete nem hajlandó iskolába menni. A kisfiú azt mondja, elesett, fáj a térd, ezért nem megy iskolába. A szülők közben felsorolják, hogy mi minden kellene még a gyerekeknek ahhoz, hogy iskolába járhasson, az ágy alól elnyújt strandpapucs kerül elő azzal, hogy mellel az apukának is új cipőre, nadrágra lenne szüksége. A szociális munkás türelmetlenül veszekszik az apával, aki nehezen érti az egyetlen közös nyelvet. Miután elhagyjuk a szobát, a szociális munkás megjegyzi, hogy »csak azt értenek, amit akarnak, különben is mindenük megvan, ez a rövidnadrágügy is csak nagy sumák duma«...»

Menekvés a virtuálisba

Mint ahogy a kérelmező szülők háttére is igen változatos egy táboron belül, úgy természetesen motivációik is nagyon különbözőek lehetnek gyermekük beiskolázására vonatkozóan. A legtöbb beiskolázást támogató szülő elmondása szerint az iskolába járás kérelmezésére jellemzően nem a magyar mint idegen nyelv tanulása, illetve a gyermekük magyar közegben való szocializációja érdekében „álltak rá”, hanem azért támogatták a városi iskolába kerülést, hogy ezzel is megtörjék a várakozás tétlenségét. „Nézzem itt körül, mit csinálna ebben a csöpp szobában egész nap ez a gyerek?” Az iskolába járó gyerekekkel készített csoportbeszélgetésekből is az derült ki, hogy a gyerekeknek egyfajta megkönnyebbülést jelentett az, amikor több hónap vagy több év kihagyás után végre iskolába kerülhettek: „Az előző táborban nem járhattunk iskolába, nem tudom, miért. Unatkoztam, sokat olvastam ukrán és orosz könyveket a szobában. Most iskolába járok, és ez sokkal jobb.”

A menekülés miatt iskolából kimaradó gyerekeknek tehát alapvetően pozitív változást hozott az életében az, amikor a kihagyások után újra iskolába kerülhettek, bár a tábor területén töltött hétvégéik, délutánjaik az iskolába kerülés után sem lettek sokkal változatosabbak. A beiskolázásra valamilyen oknál fogva nem kerülő gyermekeknel változatosságról meg végképp nehéz lenne beszélni, hiszen az ő napjaik még az iskolába járóknál is sokkal egyhangúbban telnek, idejük szinte teljes egészében strukturálatlan marad. Napjaikat többnyire a táboron belüli „lézengéssel” töltik, s csak olykor-olykor szakítják meg ezt a táboron belüli gyerekfoglalkozások, amelyeket a tábori pedagógusok vagy szociális munkások tartanak. E foglalkozások iránt változó az érdeklődés, egy öt hónapja táborlakó grúz kislány szerint a rajzolás a kicsiknek való, ő inkább angolul vagy németül tanulna, de itt a gyerekklubban csak magyar versikéket tanítanak. „Nagyon szeretnék iskolába járni” – fűzi hozzá. Úgy tűnik, főleg azoknak a gyerekeknek hiányzik az iskola, akiknek már korábban is volt lehetőségük (otthon vagy előző táborhelyükön)

iskolába járni. Iskola iránti igényeik persze nagyon eltérőek; azok, akik csak néhány hete vannak az országban, és bíznak abban, hogy rövid időn belül folytathatják az utat eredeti vagy új úti céljuk felé, kevésbé hiányolják az intézményes oktatást, mint azok, akik teljesen bizonytalanok a letelepedést, a továbbvándorlást, illetve a hazatérést illetően. „A 15 éves Darkót a besötétített szobában találom, az ágyból fekvéje joystickkezik. Elmondja, hogy négy évet járt magyar iskolába, de a téli szünet óta (négy hónapja) nem volt suliban, mert úgyis bármelyik nap hazamehetnek Horvátországba. [...] A magyar iskolában le sem osztályozták, mert szerinte otthon úgysem ismerik el a magyar bizonyítványát.” (Terepnaplórészlet.) A szociális munkások szerint „életképes”, de depresszióval kezelt Darko közömbössége nem mindennapos, bár tábori látogatásainkkor gyakran találkoztunk olyan hozzá hasonlóan unatkozó, helyét kereső gyerekekkel, akik vagy a szüleik mellett a szobában gubbasztva, vagy kisebb-nagyobb gyerekcsoportokba verődve a tábor területén próbálták az időt elütni.

Látogatásaink során az is szembeötlő volt, hogy a gyerekek naphosszat tévé nézéssel töltik az időt. A „tehetősebb” családoknak a szobában is van készülékük (ez sokszor egész nap be van kapcsolva), a többieknek csak a közösségi helyiségekben van lehetőségük tévézni és videózni. A televízió műsoraival a fakultatív programokat kínáló szociális munkások sem mindig tudnak versenyre kelni. Az egyik táborban éppen ezért például korlátozták a közös helyiségben lévő televízióhoz való hozzáférést. Mivel azonban a kulcs az alkalmazottak kezében van, sokszor éppen ők azok, akik engedve a gyerekek nyomásának, gyerekklub, kézművesműhely vagy óvodai foglalkozás helyett inkább bekapcsolják a tévét. „A mai napra meghirdetett gyerekklub nem lesz megtartva, mert úgyis kevés a gyerek, helyette a tábori foglalkozásokat vezető szociális munkás beteszi a videóra *A gyűrűk urát*, ő pedig magára csukja az iroda ajtaját, hogy »dolga van«. Pillanatok alatt híre megy a filmnek, és tíz–tizenöt gyerek szalad a terembe.” (Terepnaplórészlet.)

Ebből is látszik, hogy a tévézés mint az egyik legjobban hozzáférhető szórakozási forma messze fölülmúlja minden egyéb lehetséges tábori vagy táboron kívüli szabadidős elfoglaltság népszerűségét. Egyúttal azért is közkedvelt időtöltés, mert általa a gyerekek egy gombnyomásra átléphetnek saját deprivált helyzetük korlátain, hogy aztán a képernyőn keresztül vágyaik álmvilágában találhassák magukat. A televízió tehát az anyagi javaktól és információtól való megfosztottság állapotában élő és a megfelelő kulturális, nyelvi és kapcsolati tőkével nem rendelkező menekült gyermekek számára egyfajta szerepcserlehetőségét biztosítja. Mindemellett egy olyan globális-transznacionális tömegkultúrába „kapcsolja be” őket, amelyből a többi gyerekkel közös tudás is megszerezhető – hogy csak az említett *A gyűrűk uránál* maradjunk –, és amely a későbbiek során bárhol könnyen konvertálható „helyi kultúrává”.

Hasonló, a helyi zárt struktúrákkal való virtuális szakítási lehetőségnek számít az internetezés, amely a (jóval könnyebben hozzáférhető) televíziózás mellett a másik legnépszerűbb tábori tevékenység. Az internetet a kisebbek játékokra, a tizenévesek pedig elsősorban a más menekülttáborokban megismert barátaikkal és az otthon maradottakkal való levelezésre, chatelésre használják. Az internetet azonban nemcsak régi ismerősökkel való kapcsolattartásra, hanem ismerkedésre is szívesen használják a gyerekek, hiszen a világháló olyan terepnek bizonyul, ahol akár a „menekültség” és „külföldiség” stigmájának felfedése nélkül, vágyott identitások „felpróbálásával” kerülhetnek a gyerekek hasonló korúakkal kapcsolatba. „Aki ismer engem, az tudja, hogy én nem beszélek jó ma-

gyar hangsúllyal. Amikor chatelek, akkor nem jön rá a másik képernyő előtt ülő, hogy külföldi vagyok-e vagy nem. És ha odaadod neki a számod és felhív, és kiderül, hogy külföldi vagy, akkor már el is lehet felejteni az egészet. De én angolul is levelezek...” – meséli egy 14 éves nigériai fiú; egy tizenegy éves szerb lány pedig a következőket mondja: „Egyszer chateltem egy szegedi fiúval, mondtam neki, hogy külföldi vagyok, nem akartam hazudni, és akkor csúnyákat írt, hogy menj a francba, menj vissza, meg ilyenek...”

Kultúrák találkozása, kulturális konfliktusok

Az új identitások, viselkedési minták felvétele a gyerekek szerint nemcsak a „menekült-ség” rögzített kategóriájából való kilépést, hanem egyben a helyi közeghez való sikeres hasonulást is lehetővé teszi. A többséghez való hasonulás, amely a gyerekek elbeszéléseiben a beilleszkedés előfeltételeként jelenik meg, itt elsősorban olyan külső jegyek felvételét jelenti, amelyek a fejlődő személyiség útkeresésének időszakában különben is fontos jelentéssel bírnak. „Az első iskolámban még nem tudtam annyira beilleszkedni, mert ott a gyerekek olyan divatozósak voltak. A mostaniban más, itt már komolyabbak, és azóta én is megváltoztam, divatosabban öltözködöm” – mondja az erősen kisminkelt, nehéz fülbevalót és pravoszláv keresztet viselő tizennégy éves szíriai Leila, aki Magyarországra érkezése előtt négy évet töltött Ukrajnában. Az oroszul folyékonyan beszélő Leila egyike azoknak a táborlakó fiataloknak, akiknek öltözködésében egyszerre jelenik meg a családból hozott öltözködési kultúra (itt az arab világ „hagyományos nőiessége”) és azoknak a kultúráknak a lenyomata, amelyekkel a migráció során került a család kapcsolatba. A hagyományos öltözködés tehát sajátos módon ötvöződik a helyi és a globális divat elemeivel, közben azonban az új, hibrid kultúra létrehozóját folyamatos alkalmazkodásra, egyezkedésre készíti. Egy tizenhárom éves afgán lány erről a jelenségről így számol be: „Felveszek egy jó kis topot, és hogy ne látszódjon, rá egy dzsekit. Amikor elmegyek a táborból, akkor leveszem a dzsekit, és berakom a táskába. Anyu nem bánja. Apukám is tudja, hogy a tesómmal ezt csináljuk, de azt mondja, úgy csináljuk, hogy ő ne lássa. Mert ő imádkozik, meg minden.”

A ruházat és az iskolai felszerelés külleme és minősége tehát egyike azoknak a helykijelölő szimbólumoknak, amelyek a gyerekek szerint a beilleszkedésnél elsődleges érték-mérőnek számítanak. A hátrányos szociális helyzet elsőként ezeken a jegyeken válik láthatóvá, így a „menő cuccok” hiánya a gyerekek elmondása szerint egyértelműen megnehezíti a közösségbe való beilleszkedést. Az aktuális trendnek megfelelő öltözködés kialakításában természetesen a magyar gyerekeknek van meghatározó szavuk, akikkel a városi iskolában találkoznak a táborlakó gyerekek. Egy afgán lány szerint „a fiatalok közé hamar be lehet illeszkedni, ha úgy öltözől, ahogy nekik tetszik. Ha például márkás cuccokban jársz, akkor hamar felfigyelnek rád, és odamennek hozzád beszélgetni.” Egy bosnyák fiú szerint pedig hiába minden erőfeszítés, az anyagi jólét elengedhetetlen a társadalmi elfogadottság elnyeréséhez: „Ha egy embernek nincs pénze, akkor rögtön lenézik... Nincs lakásunk, nincs autónk, és minket ezért.”

A táborban élő menekült gyerekek hasonulási törekvéseit tehát sorozatos kritika éri, legalábbis ami a szimbolikus státusmeghatározó erővel bíró ruházatkodást és egyéb felszereléseiket (walkman, mobiltelefon stb.) és azok márkáját, minőségét vagy éppen hi-

ányát illeti. Ezek a kritikák a tábori létből időlegesen kilépő és az osztályközösségbe beilleszkedni vágyó menekült gyermekek számára azonban többet jelentenek magának az öltözetnek vagy a felszerelésnek a kritikájánál. Bennük az anyagi javaktól való megfosztottság, a társadalmi kívülállás, az inkompetencia és a presztízshiány által fémjelzett átmeneti állapot hátrahagyása kérdőjeleződik meg. „Amikor egyszer a tesóm hazajött, mesélte, hogy az iskolában csúfolták, hogy milyen nadrágja van... Féltékenyek, ha valakinek jobb cucca van, vagy ha valamit jobban tud!” A helyzet paradoxonja, hogy itt már nem a teljesítményekben alulmaradó vagy a többségtől „különböző” menekült a negatív megkülönböztetés célpontja, hanem éppen ellenkezőleg, a jól teljesítő, „könnyen” asszimilálódó, azaz az idegenség helyzetéből adódó deficiteket „túl jól” kompenzáló gyermek. „Sokkal jobban fociztam, mint a többi osztálytársam, ezért is lenéztek.” Vagy: „Ha sok nyelvet tudsz, arra is féltékenyek. Mindenre irigyek.” A „túlteljesítés” a menekült gyermek szerint tehát éppen annyira érzékeny pontja a többség-kisebbség viszonyoknak, mint az „alulteljesítés”. A tanulásban, sportban, öltözködésben stb. a többségből kiemelkedő táborlakó gyermek ugyanis kakukktojás, és mint ilyen veszélyezteti a többségi közösség kollektív tudatában kialakult státushierarchiát.

A beilleszkedőre visszaütő „túlkompensáció” jelenségét támasztják alá az idegenség esszencialista megközelítéséről szóló elméletek is, melyek szerint a potenciális asszimiláns minél inkább felveszi a „hasonlóság” bizonyos jegyeit (nyelvtudás, viselkedés, szokások, öltözködés), annál nagyobb gyanakvást kelt a befogadók körében: kétkedve figyelik, és nem tartják hitelesnek. A tökéletes másolat tehát csak még nagyobb zavart kelt, mint az autentikus idegen, hiszen eredendő társadalmon kívüliségéből adódóan nem lehet képes az újonnan szerzett kompetenciák adekvát használatára. Akárhogy is legyen, a menekült gyerekek mindenképpen értetlenül állnak a vádaskodások, féltékenykedések előtt, hiszen nagyon nehéz megfelelniük a többségi társadalom azon kettős elvárásának, mely egyszerre követeli meg tőlük a simulékonyságot és hasonulást, illetve azt, hogy megfeleljen annak a közkeletű képnek, mely a menekülteket nem az átmenetiséggel, hanem az örök számkivetettséggel, sorstalansággal és szegénységgel kapcsolja össze.

Tervek és jövőképek

A táborlakó gyermekek jövőről alkotott elképzeléseit alapvetően két tényező, a család eredeti migrációs szándékai, illetve a szülők sikeres vagy sikertelen státusszerzése és munkavállalása befolyásolja. Az első szempont, a család migrációs szándéka azért érdekes, mert tudvalevő, hogy a legtöbb nem magyar anyanyelvű gyerek családjába a körülmények véletlen összejátszása miatt került Magyarországra. Ezzel a gyerekek maguk is tisztában vannak: „Úgy volt, hogy mi sem maradunk Magyarországon, de megváltozott a terv, mert nem úgy sikerült, ahogy mi akartuk. Először csak azt gondoltuk, hogy egy kicsit itt vagyunk, aztán megyünk tovább. Ezzel mindenki így van, hogy ez csak egy állomás.” Hasonló véletlenről számol be egy másik táboros gyermek: „Kifizettük az utat Németországba, de itt tettek ki, hogy ez Németország.”

A státust szerzett szülők terveiben ugyan már nem mindig szerepel további vándorlás, de a gyerekek elbeszéléseiben azért még ott bujkál a „Nyugat” mint olyan valódi cél, amelyet nem sikerült elérni. A „Nyugatra” való továbblépés lehetőségét a gyerekek

tehát nem zárják ki teljesen, ám ez az utazás inkább csak fantázia, időpontját eltolják a határozatlan jövőbe. „Nekem azt mondta az anyukám, hogy itt maradunk. Én azt mondtam anyukámnak, hogy meglátom majd, ha nagyobb leszek, lehet, hogy el fogok menni máshova.” A „Nyugat” ezekben az elbeszélésekben ritkán konkretizálódik, de amennyiben erre sor kerül, legtöbbször Németországot vagy az Egyesült Államokat, ritkábban Kanadát értik rajta a gyerekek. „Németországba vagy Amerikába szeretnék menni, mert ott több esélyem lenne jobb edzőt találni.” A „Nyugat” azonban leginkább egyfajta megvalósulatlan álmokként jelenik meg a gyerekek elbeszéléseiben, olyan célként, ahova ugyan nehéz eljutni, de ahol az anyagi jólét és a jelenleginél könnyebb és szebb élet szinte már a belépéskor garantált. „Úgy hallottam, hogy Ausztriában a családokat szállodába küldik, nem táborba.” Vagy: „Az én nagybátyámék Németországban élnek, kaptak lakást, mindent a német állam fizet nekik. Ha dolgoznak, nekik kell fizetni, de ha nem dolgoznak, az állam fizeti.”

Míg a táborlakó felnőttek körében a gyakran erősen idealizált Nyugat-kép leggyakrabban a panasznarratívákba foglalva jelenik meg, és instrumentális célokat szolgál (tábori körülmények javítása stb.), addig a gyerekeknél a „Nyugatról” szóló utópikus történetek a jövőről alkotott elbeszélések gyűrűjében kapnak helyet. Szüleiktől eltérően az ő Nyugat-fogalmukban elsősorban tehát nem a sérelem, hanem a marginális helyzetből való kitörés és a felemelkedés lehetősége lappang, azé az álmé, amelyet ha szülei nem is, de ők még akár valóra is válhatnak. „Én tanulok angolul, és ha egy nyugati országban dolgoznék, és sok pénzt keresnék, akkor biztos, hogy vennék egy olyan igazi házat.”

Az egzisztenciális stabilitás és a mindennapok normalizálódása mellett otthont is kereső családok egy részében természetesen felmerül a hazatérés gondolata is. A gyerekek szüleinek a politikailag konszolidálódott származási országba való visszatérés sokszor egészen határozott szándéka, csupán az elhúzódó politikai-gazdasági válság és az otthon maradtaktól kapott rossz hírek ösztönzik őket hosszú évek múltán is távolmaradásra. Migrációban felnőtt gyerekeik azonban szinte teljességgel kizárják a tartós hazatelepedés lehetőségét. A sokuk emlékezetében már teljesen elhomályosult származási országba való visszavándorlás éppen ezért az általunk megkérdezett gyermekek közül egyikük tervei között sem szerepel. „Az anyukámnak nagyon hiányoznak a szülei meg a testvérei, de ha visszamennék Afganisztánba, én biztosan rosszul érezném magam, mert én már nem akarnék úgy öltözni meg minden.” Vagy: „Nem érezném ott jól magam, tartanék valamitől.” Azonban akár továbbmennének egy harmadik országba, akár Magyarországon maradnának, minden esetben fontosnak tartják, hogy majd egyszer ellátogassanak abba az országba, ahonnan ők vagy a szülei jöttek. „Én azért akarok visszamenni az én országomba, mert nem ismerem annyira, csak két éves voltam, amikor eljöttünk. Azóta nem voltam az én országomban, de amikor nagyobb leszek, meg akarom nézni még egyszer.”

A családokkal készült beszélgetésekből az is kiderül, hogy a család terveit (letelepedését vagy további migrációját) a szülők eredeti migrációs szándéka mellett döntően sikeres vagy sikertelen munkavállalásuk határozza meg, és nem a gyerek iskolai előmenetele. Így azok a gyerekek, akiknek a szülei státust kapnak, és sikeresen el tudnak helyezkedni, számíthatnak arra, hogy Magyarországon maradnak. „Már van menekült státusunk, és anya azt akarja, hogy maradjunk itt örökre. Voltunk már Franciaországban, Németországban, Oroszországban, nem akarunk többet járkálni az egész világban.” Azok azon-

ban, akiknek ez nem sikerül, előbb-utóbb nagy valószínűséggel elhagyják az országot. A menekült gyerekek lehetőségeit tehát alapvetően megkötik a család, pontosabban a szülők migrációs tervei és beilleszkedési esélyei, távlati terveikről szóló beszámolóik mégis nagyfokú önállóságot és a szüleiknél sokkal nagyobb mobilitási hajlandóságot jeleznek. Ez a fajta kitörési vágy egy részüknél a szülők jelenlegi társadalmi helyzeténél magasabbra való kerülésben („A szüleim alig jártak iskolába, de én megpróbálok mindent... addig fogok küzdeni, amíg gyerekpszichológusnak nem tanulhatok”), másoknál pedig egyértelmű migrációs készletében („Én ha majd nagy leszek, Angliában szeretnék egyetemre járni, meg ott élni”) fejeződik ki.

Nyilvánvaló, hogy a beszámolóiban is tükröződő simulékonyságot, rugalmasságot és inspirációs készséget a migrációval járó változatos élethelyzetekhez való folyamatos alkalmazkodás kényszere során sajátították el a gyerekek. Sokan közülük éppen az így szerzett készségeket és kompetenciákat szeretnék majd hasznosítani a későbbiekben: egyesek tervei között szerepel, hogy tolmácsként dolgozzanak, vagy külkereskedelmi vonalon érvényesüljenek, mások vendéglátásban, távoli, Európában egzotikusnak számító ízeket kínáló éttermek nyitásával foglalkoznak. A felemelkedés mikéntjéről sokuknak tehát egészen árnyalt elképzelésük van, egy részük a helyi társadalmon belüli felfelé mobilitásban, mások a Nyugat felé irányuló földrajzi mobilitásban látják a jövőjüket. Kérdés persze, hogy e migrációs potenciál mennyire tud majd érvényesülni, és mennyire tartja majd vissza a gyerekeket a menekültséget hosszú távon megbélyegző gazdasági és kulturális depriváció. Erre majd az első migráns generáció gyermekeinek felnőtté válásával kaphatunk pontos választ. Azt azonban már most tudjuk, hogy készségeik kibontásában és fejlesztésében, valamint marginalitásuk rögzülésének elkerülésében óriási szerepe és felelőssége van azon intézményeknek, amelyekbe e gyermekek menekülését követően kerülnek, és amelyekben az útkeresés szempontjából legmeghatározóbb időszakukat töltik.

Menekült gyermekekről a befogadók szemével: tábori értelmezések

Kétségtelen, hogy a stabilitásból a bizonytalanság (illetve a bizonytalanságból a stabilitás) felé vezető rögzített átmenetet a menekült gyerekek és az őket befogadó közeg „menekültség”-értelmezése közötti ellentmondások is tovább nehezítik. A többségi felfogásban határhelyzetben¹¹ és az anyagi javaktól való teljes megfosztottság állapotában lévő menekültek elfogadható (azaz befogadható) abnormalitást képviselnek. A befogadás gesztusa azonban átmeneti időre szól, a menekülteket csak addig illeti meg, amíg azok valóban védelemre és gondozásra szorulnak. Amint a menekült „otthoni” veszélyeztetettsége megszűnik, illetve a menekült kilép az anyagi javaktól való megfosztottság állapotából, és visszaáll a „normálisnak” számító állapot, a „menekültség” is elveszti érvényességét. Míg azonban a többségi társadalom normalitásában az „érvényességét veszített menekültség” állapotából kizárólag a menekült származási országába vezethet az út, addig a menekültek számára az egyetlen „normalitást” továbbra is a biztonság és egzisztenciális stabilitás megteremtése jelenti, függetlenül attól, hogy ez mely közegben érhető el.

A „menekültség” külső és belső értelmezései közötti eltérések nemcsak szemléletbeli különbségeket, hanem a szemléletbeli különbségekből adódóan társadalmi konfliktusokat is eredményeznek. Az eltérő értelmezésekből eredő konfliktusok többnyire magukon a menekülteken csapódnak le olyankor, amikor a befogadó társadalom menekültként rögzíti őket, és éppen a „menekültséggel szükségszerűen együtt járó” marginális állapotból való kilépés lehetőségétől fosztja meg őket. Olyankor pedig, amikor a gazdaságilag megerősödő és sikeresen beilleszkedő menekültnél marginalitásról és annak rögzüléséről már végképp nem lehet beszélni, a menekültlétből kilépett, de hazatérni „nem szándékozó”¹² jövevényekkel szembeni értetlenség vagy gyanakvás és averzió a befogadó társadalom első válasza, és nem a menekült sikeres integrációjának elismerése és támogatása.

Befogadóként természetesen egészen speciális helyzetben vannak mindazok, akik a táborok alkalmazottjaiként napi kapcsolatban állnak a menekültekkel, azaz például a tábor vezetésével és a tábori ügyek adminisztrációjával, a menekültek jogi és szociális ügyeinek intézésével vagy játszóházak és egyéb gyerekprogramok szervezésével, illetve a menekült gyerekek oktatásával és felügyeletével foglalkoznak. Rájuk jellemző ugyan a lehető legkevésbé a többségi társadalomban olyannyira elterjedt menekültekkel kapcsolatos alul- vagy félreinformáltság, előítéletes és kirekesztő gondolkodás, menekültségtelmezéseikben azonban mégis a többségi hatalmi diskurzusból átvett rögzített kultúra- és civilizációfelfogás dominál.

Keletiként megjelölve

Kulturális, etnikai meghatározottságot feltételez és a különböző kultúrák közötti átjárhatóságot kizáró fogalmi apparátusra támaszkodik például a civilizációs különbségekről alkotott felfogásnak az a tábori befogadó közegben is elterjedt formája, amely a reprezentációk szimbolikus földrajzához kötődik. Itt a „Kelet” olyan kognitív konstrukcióként jelenik meg, amely egyrészt a misztikumot, az irracionitást és az ösztönösséget testesíti meg, másrészt benne van a megkésettységnek, az elmaradottságnak, tehát a modernitás hiányának lesújtó kritikája is. Ezzel szemben a „Nyugat” a racionalitásnak, a fejlettségnek és a civilizáltságnak a szimbólumaként, a „keleti” gyermekekkel foglalkozó személy pedig e kultúra és tudás misszionáriusaként jelenítődik meg. „Szívjanak valamit [magukba] az európai kultúrából, illeszkedjenek be egy nagyobb közösségbe, egy nagyobb társadalmi rendbe, mert tudjuk, hogy azokban az országokban, ahonnan jöttek, elég elszigetelten élnek – főleg a nők –, és ha Nyugatra mennek tovább, már viszik magukkal azt, amit itt tanultak...”

A Kelet–Nyugat dichotómiát a kutatásban részt vevő tábori pedagógusok és szociális munkások legtöbbször átgondolatlanul alkalmazzák, „nyugatin” az európai civilizációt és kulturális kánont, „keletin” pedig a balkáni, ázsiai és más „harmadik világbeli” menekült gyerekek által hozott, ősbibbnek és egyben elmaradottabbnak, primitívebbnek vélt tudáskészletet, hagyományokat és kulturális sajátosságokat értik. „Az egyik macedón család egy év után ment vissza a primitív környezetbe. A kisfiú itt sírt még nekem, hogy ahhoz, hogy neki feleséget vegyenek, ahhoz el kell adniuk először a nővérét, és abból a pénzből aztán megnősülhet ő is.” A menekült gyerekek integrációjának sikerét éppen ezért a nyugati normák elsajátításában és az otthonról hozott „primitív” szoká-

sok levetkőzésében vélik felfedezni. Ezt elősegítendő, a szülői „gondozás” kiegészítőjeként az intézményes, tehát tábori vagy általános iskolai foglalkozások formájában történő „nevelést” emelik ki, amelynek a tábori alkalmazottak előszeretettel tulajdonítanak civilizatorikus jelentőséget. Egy szociális munkás szerint „A tanulás által egy magasabb színvonalat ismernek meg az afgán gyerekek, kultúrát szívnak magukba, és ez a lényeg...”

Megfigyelhető, hogy míg tehát ezekben az elbeszélésekben Magyarország „Nyugatként” vagy legalábbis a „Nyugat” kapujaként jelenítődik meg, azaz a „civilizált” és „kulturált” világot képviseli, addig a menekült gyermekek elbeszéléseiben – amint láttuk – a „Nyugat” semmiképpen sem Magyarországon és még kevésbé nem a menekülttáborban vagy annak környékén kezdődik, hanem sokkal távolabb: a tengerentúlon vagy legalábbis valahol Németországban. Mindebben persze nincs semmi meglepő, csupán azt a már sokak által sokféleképpen leírt jelenséget támasztja alá, hogy a Kelet–Nyugat olyan relatív fogalom, amelyben nem a földrajzi kontúrok, hanem a fennálló hatalmi struktúrák, a beszélő struktúrákban elfoglalt pillanatnyi pozíciója, illetve a definiált kontextushoz fűződő viszonya szabja meg a „határokat”.

A (magyar) kultúra átadása

A tábori elbeszélésekből kiderül, hogy a „magasabb (vagy nyugati) színvonal megismertetése” azonban nem mindig súrlódásmentes. Tábori látogatásaink során többször hallottunk olyan véleményeket, miszerint nem könnyű olyan programokat kitalálni, ami igazán érdekli a táborban lakó gyerekeket. „Nehéz volt a gyerekeket az itteni fogalmakkal, eszközökkel, kreatív foglalkozásokkal megismertetni, azokat »megszokatni« velük. Nem érdekelte őket semmi, csak az általunk szervezett diszkó, ott vezették le az energiáikat, rommá ugrálták magukat.” Mindezzel együtt a gyermekek kultúrára nevelésének törekvése a tábor alapvető célja. Egy táborban gyermekfoglalkozásokat vezető pedagógus is elmondja, hogy mindig is igyekezett a gyerekeket „szépre, jóra, kultúrára” tanítani, mert „ezek a gyerekek ki vannak lökve az utcára”. Szomorúnak csak azt találja, hogy miután a gyerekek elhagyják az országot, „kárba vész” a sok munka és azok a „szép eredmények”, amiket a gyerekek a csoportfoglalkozásokon elérnek. A menekült gyerekekkel foglalkozó tábori dolgozók mint a „nyugati” kultúra hordozói ezzel a hozzáállással nemcsak hogy szabad utat kapnak a többségi kulturális kánon terjesztésére, de felhatalmazást nyernek a „civilizálatlan” és „kulturálatlan” gyermekek „kiművelésére”. A helyesnek vélt gondolkodási és viselkedési minták befogadásához persze egyfajta passzivitás és alávetettség tudat szükséges; ezt ez a gondolkodásmód eleve a „keleti” ember sajátjának tulajdonítja.

A „rendre és kultúrára” nevelés missziója akkor válik igazán disszonánssá, amikor mindez leszűkül a magyar „kultúra”, azaz a magyar hagyományok és a magyar viselkedési sémák sulykolására. „Itt a táborban azzal kezdjük, hogy minden gyerekkel lerajzoltatom a magyar koronázási jelvényeket és a magyar zászlót, rajzolás közben pedig magyar verseket tanulunk. [...] A gyerekek papírból, gyöngyből elkészítették a magyar koronát, a két legszebb munkát személyesen adtuk át a Parlamentben Szili Katalinnak és Szemző Juditnak...” Hasonló „sikertörténetről” számol be egy másik tábori alkalmazott: „A Menedék Díj átadó ünnepségén az afgán gyerekek magyar nyelven énekeltek

magyar népdalokat, magyar verseket szavaltak tökéletesen. Az egyik kislány az *Elindultam szép hazámból*t énekelte csodálatos csengő hangon, az embernek könnybe lábadt a szeme...”

Egy Magyarországon maradni szándékozó gyereknek persze kifejezetten hasznos (és előbb-utóbb elkerülhetetlen), hogy a magyar nyelven kívül a magyar nemzeti kánont is sikeresen elsajátítja; ebben a tábori foglalkozások is sokat tudnak segíteni. Az általunk felkeresett, menekült gyerekekkel foglalkozó tábori pedagógusok azonban nincsenek felkészítve arra, hogy globálisan is hasznosítható kulturális tőkét (tudást, idegen nyelveket, viselkedési és diszkurzív mintákat) adjanak át zömében továbbvándorló tanulóiknak. Nyilvánvaló persze az is, hogy ilyen és hasonló elvárásoknak nehéz olyankor megfelelni, amikor pénzühiány miatt a tábori foglalkozásokat eleve sokszor szívességi alapon tartják az ügy iránt elkötelezett (gyakran személyesen érintett) lelkes pedagógusok. Mégis elgondolkodtató, hogy a tábori foglalkozások során a táborokból várhatóan többségükben továbbvándorló, úgynevezett „globális gyerekként” felnövő migránsoknak a helyi kognitív készlet helyett (vagy mellett) miért nem adnak át nemzetközileg is konvertálható tudást.

„...[G]ondozzák a gyerekeiket, de nem nevelik”

Orientalista diskurzusba¹³ burkolva jelenik meg a tábori dolgozók szülői érdektelenségéről és a „hátráltató” családról szóló érvelése is. A szülők „nemtörődömségével” szembeni értetlenség arra a megfigyelésre épül, amelyet az egyik szociális munkás a gyerekek „kollektív nem nevelés”-ének nevezett. „Az anyák itt gondozzák a gyerekeiket, de nem nevelik.” A szülők e szerint a magyarázat szerint mindenhol ott merik hagyni a gyerekeiket, két-három éves „csöppségek” kóborolnak összevissza a táborban. „Ha már ennyire nem érdekli, hogy mi van a gyerekével, legalább célszerű az óvodában összegyűjteni őket, de a szülőket erőszakkal kell rávenni, hogy vigyék le a gyerekeket a tábori óvodába.” A tábori dolgozók szerint annak ellenére, hogy a gyerekek szülői felügyelet nélkül „lőfrálnak” egész nap a táborban, a beiskolázás ellen a szülők azért is tiltakoznak, mert féltik a táborból kilépő gyerekeiket. A szociális munkások szerint pedig éppen az óvodában vagy az iskolában lennének sokkal nagyobb biztonságban a gyerekek, hiszen ahogy egyikük megjegyzi: „...egy menekülttábor nem a világ legveszélytelenebb helye. Ide nem csak igazi menekültek jönnek, van itt köztörvényes bűnöző, tulajdonképpen itt bárki előfordulhat.”

A „kallódó gyerekek” jelenségét a táborban zömében egyféleképpen értelmezik. Jellemző tábori magyarázat az, hogy a táborlakó családok olyan közegből érkeztek, ahol a gyermekek maguktól, azaz „vadon” nőnek, „nem szokás” őket nevelni. „Ezt hozzák magukkal, ruháztatják és etetik a gyerekeket, de nem nevelik őket. Ezért nem tudnak a gyerekek ollót használni, és ezért dobják el a szotyolahéjat a közösségi szobában.” Ez a hozzáállás kizárólag kulturális meghatározottságot feltételez, és nem vesz tudomást a menekült-életforma által generált helyzeti tényezők meghatározó erejéről. Emellett ítéletet is hoz, amikor a családi körülményeket (elsősorban a szülőket) egyenesen „akadálnak” jelöli meg a gyerek szocializációjában és fejlődésében. „A szülők nem foglalkoznak a gyerekekkel [...] Reménytelen a gyerekek helyzete, szocializációs mellékutca

jutottak, pedig kár értük.” Egy, a menekültek helyzetét egyszerre „kívülről” és „belülről” is látni próbáló szociális munkás fűzi egyedül hozzá a megállapításához, hogy az is elképzelhető, hogy a szülőknek ebben a kilátástalan helyzetben nincs arra energiájuk, hogy a gyerekekkel foglalkozzanak. „Ezért nem lehet rájuk haragudni, még akkor sem, ha a magyar embernek ez szemet szúr.”

Tábori elmondások szerint nemzetiségenként is van egyfajta rangsor aszerint, hogy a szülők mennyire nyitottak afelé, hogy a gyerekekkel intézményes formában foglalkozzanak a táborban vagy a táboron kívül. Szerintük a jugoszláv és bosnyák családokat könnyebb az iskolának megnyerni, legnehezebben viszont az irakiak állnak kötélnek. „A jugók nyitottak az iskoláztatásra, az irakiak szüleit viszont nagyon nehéz meggyőzni, hogy menjenek a gyerekek iskolába. De ha egyszer már elmennek, akkor jó érzésekkel jönnek vissza.” Egy másik szociális munkás szerint: „Van különbség a nemzetiségek között is. A bosnyák gyerekek mégiscsak európai gyerekek, ők már valamilyen oktatásban azért részesültek, a gyerekekkel és a szüleikkel is könnyebb.” Konszenzus alakult ki arról is, hogy mindezzel együtt az iraki és afgán gyerekek a legkötelességtudóbbak, ha az iskolai háttérük miatt teljesítményük nem is mindig a legkimagaslóbb, szorgalomban és engedelmségben messze a többi nemzetiség fölött állnak. „Megfigyeltem, hogy az afgán gyerekek mindig sokkal tanulékonyabbak, megvan bennük a felelősség, a szüleik nagyon komolyan veszik az iskolát. Ők, ha nem is maradnak itt, akkor is mondják, hogy »tessék tanulni, fiam!«. Legsikeresebbek éppen ezért az afgán gyerekek. A többi nemzetiség nagyjából egyforma. A palesztinok talán az ellenpélda... bennük megvan az, hogy innen oda megyünk. Nomád életet élnek szinte...”

A szülői érdektelenségről és a gyerek fejlődését hátráltató családi körülményekről szóló elbeszélések a „mátság” civilizációs és deprivációs magyarázataiból merítik alapfogalmait. A civilizációs megközelítés a különböző csoportok kultúrája közötti fejlettségbeli különbségekre hívja fel a figyelmet, és a hatalmi beszédmód segítségével egyes közösségek másokkal szembeni kulturális felsőbbrendűségét hirdeti; a deprivációs vagy deficit-megközelítés az egyes csoportok „mátságát” pedig gazdasági és szociális hátrányaikkal magyarázza. Ez a beszédmód ugyan kevésbé civilizatorikus felhangú, ám magyarázatában éppolyan leegyszerűsítő és determinisztikus, mint az előbbi. A tábori narratívákban változó hangsúlyokkal ugyan, de a civilizációs és deprivációs/deficitérvelések egyaránt kifejezésre jutnak.

Záró megjegyzések

Georg Simmel (1971:45) idegenről szóló klasszikus szociológiai elméletének értelmezésében az idegen „az a vándor, aki nem vándorol tovább, aki ma érkezik, és holnap itt marad”. A közelség és a távolság ebben a léthelyzetben tehát egyidejűleg érvényesül: az idegen egyszerre tagja és kívülállója a befogadó társadalomnak. Ennek a „köztes létnek” a sajátosságai fogalmazódnak meg a táborlakó menekült gyerekek elbeszéléseiben is, akiknek helyzete a holnap bizonytalansága miatt aligha lehetne „köztesebb”. A határhelyzet maga és a határhelyzettel együtt járó eltérő kultúrákkal való találkozás nemcsak külső konfrontációk sokaságát eredményezi, hanem a menekült gyermekben lejátszódó személyes válságokhoz is vezet. Esetükben ugyanis nemcsak a simmeli idegen

otthonról hozott „természetes” kultúrája és a befogadó közeg új, „normatív” kulturális mintája kerül konfliktusba, hanem a hátrahagyott stabilitás és a menekülés által meghatározott bizonytalanság is.

A magyarországi menekülttáborokban élő gyermekek és a gyermekek biztonságát és foglalkoztatását biztosító tábori dolgozók viszonyának elemzése, illetve a tábori életről és a „menekültségről” szóló narratíváinknak az áttekintése egyfajta kettősségre derített fényt. A menekült gyermekek elbeszélései a mobilitásra és ezzel egyidejűleg a stabilitásra való törekvés jegyében fogalmazódnak meg, amikor a tábori és iskolai tapasztalataik és jövőbeli terveik bemutatásán keresztül értelmezik saját helyzetüket. Nagyfokú mobilitási hajlandóságukkal egyfelől a „menekültség” rögzített, determinisztikus kategóriájából kívánnak kilépni (még akkor is, ha ez pillanatnyilag csak a menekülttáborhoz kötve lehetséges), másfelől a biztonságot keresik, és az integrációval együtt járó normalitást tűzik ki célul.

A tábori dolgozók ezzel szemben (annak ellenére, hogy maguk is a meneküléssel együtt járó számkivetettség és hontalanság felszámolásáért küzdenek, és többek között a menekültek integrációján dolgoznak), a „menekültséget” mégis a többségi társadalom fogalomrendszerén keresztül értelmezik, és azt alapvetően esszencializált kategóriaként kezelik. A menekültekről és a menekült gyerekek beilleszkedéséről szóló elbeszéléseikben olyan hatalmi diskurzusokat alkalmaznak, melyeket a „Kelet” és „Nyugat” közötti civilizációs különbségek vélt evidenciája táplál. Ezzel a szemléletmóddal – miközben a magyar kultúrát is egyfajta kanonizált, statikus adottságnak tekintik – egyben felhatalmazást nyernek a keleti, tehát „civilizálatlan” és „kulturálatlan” gyermekek „kiművelésére”. „Kiművelésen” azonban elsősorban a „magyar kultúrára való nevelést” értik, és mobilitásról is csak addig beszélnek, amíg az idegen képes közeledni az őt befogadó többségi (és egyben nemzeti) kultúra felé. Az utóbbi törekvés számos logikai ellentmondása is sejteti, hogy a kitűzött feladat nem egyszerű, akár menekült, akár „tábori” oldalról nézzük.

JEGYZETEK

1. A kutatást az OTKA (T 037940 számú) támogatásával végeztük.
2. Három menekültet befogadó állomáson (Békéscsabán, Bicskén és Debrecenben), egy nyílt közösségi szálláson (Nagykanizsán) és a budapesti Vöröskereszt Segítő Otthonban jártunk. A táborokban részt vevő megfigyelést végeztünk, és interjúkat készítettünk táborigazgatókkal, szociális munkásokkal, nevelőkkel, valamint természetesen magukkal a menekült gyerekekkel és családjukkal, ezenkívül részt vettünk a menekült gyerekeknek szervezett közösségi programokban és nyári táborokban. Emellett jártunk önkormányzatoknál, interjúkat készítettünk a menekült gyerekeket beiskolázó (és be nem iskolázó) igazgatókkal, a velük foglalkozó pedagógusokkal és nevelőkkel. Összesen húsz menekült gyermeket fogadó iskolát és hat óvodát kerestünk fel. Az egyéni és csoportos interjúk nagy részét magnószalagon rögzítettük, a kötetlen beszélgetések mellett összesen 36 egyéni és hat csoportinterjút készítettünk.

3. Amennyiben ezt külön nem jelezzük, a tanulmány során „menekültön” értjük a menekült státussal még nem rendelkező, kérelmező vagy befogadott státussal rendelkező személyeket is; ezekről bővebben lásd később.
4. Tanulmányunkban az egyszerűség kedvéért tágabb értelemben, gyűjtőnévként használjuk a „tábor” kifejezést, és a kérelmezők és státusosok elhelyezésére és ellátására szolgáló intézményeket értjük rajta. Mint ilyenek idetartoznak a menekülteket befogadó állomások, a közösségi szállások és egyéb otthonok.
5. Szilassy Eszter – Árendás Zsuzsa: „Mi megtanultuk a másságot...” Menekült gyerekek, pedagógusok, konfliktusok és a másság diskurzusainak magyarországi alakváltozásai. (Kézirat, megjelenés alatt.)
6. Menekülteket és kérelmezőket az országban a kutatás idején három menekülteket befogadó állomás, elismert menekülteket egy vöröskeresztes otthon, befogadottakat pedig négy közösségi szállás fogadott. Az intézmények funkciója, befogadóképessége, felszereltsége stb. között vannak különbségek, de annyiban mindegyikük közös, hogy oltalmat biztosítanak és közvetítő szerepet játszanak a táborlakók és az előttük legtöbbször teljesen ismeretlen külvilág között. A kapcsolatteremtés és a menekültek magyar társadalomba való integrációjának elősegítése a befogadó állomások és szállások alapvető feladata, beleértve a gyerekek táboron belüli foglalkoztatását és állami iskolába, óvodába történő elhelyezését.
7. Magyarországon a 2002. január elsején, a közoktatási törvényben megjelent szabály terjesztette ki a tankötelezettséget az egy éven túl az országban tartózkodó kérelmezőkre is. A törvény bevezetésével a korábban is iskolaköteles bevándorolt (letelepedett) és menekült státussal rendelkező iskoláskorúakon túl a tartózkodási engedéllyel egy évnél tovább Magyarországon élő, magyarul sok esetben nem tudó gyermekek is hirtelen iskolakötelesekké váltak. E szabály azonban, amint látjuk, nem vonatkozik az egy évnél rövidebb ideje táborokban élő kérelmezők gyermekeire.
8. 2002-ben például, leszámítva a megszüntetett eljárásokat, az összes kérelmező 49 százaléka (1304 személy) kapott ideiglenes tartózkodásra jogosító *befogadott* státust, azonban a magyar állampolgárokéhoz hasonló jogokkal és köteleességekkel járó *menekült* státust csupán a kérelmezők 3,9 százaléka (104 személy) kapta meg. (A befogadott státus, eltérően a menekült státustól, csak ideiglenesen ideig adható ki. Ennek lejártá után itt-tartózkodásukról, részükre humanitárius célú tartózkodási engedély kiadásáról a döntés az idegenrendészeti hatóság hatáskörébe tartozik.)
9. A statisztikák szerint továbbra is igen magas a menekültismerési eljárás alatt eltűnő kérelmezők száma. 2002 során a 6412 kérelmezőből 5073 esetben szüntették meg az eljárást. Az eljárás megszüntetésére tehát az esetek kilencven százalékában a kérelmező eltűnése miatt kerül sor.
10. A 14. életévüket betöltött táborlakók a tábori ellátáson kívül (szállás, napi háromszori étkezés, orvosi ellátás stb.) havonta 2500 forint zsebpénzt kapnak. A státussal rendelkező gyerekek ezenkívül tízezer forint (a legkisebb öregségi nyugdíj ötven százaléka) beiskolázási támogatásban részesülnek év elején, a beiratkozást követően. Azon kevesek, akik menekült státussal rendelkeznek, annyiban vannak szerencsésebb helyzetben, hogy a magyar családokhoz hasonlóan szociális támogatásokat kaphatnak, és két évig rendszeresen egy minimális összegű havi járandóságban részesülnek (ennek összege 2003-ban a felnőtteknek tizenháromezer, a tizennégy év alatti gyerekeknek tízezer forint havonta), valamint emellett munkát vállalhatnak. A legkilátástalanabb helyzetben a kérelmezők vannak, hiszen ők a havi zsebpénzen (az általános iskolás korú gyerekeket még ez sem illeti meg) és a természetbeni juttatásokon kívül semmilyen bevételhez nem jutnak. A befogadott státusú gyerekeknek náluk csupán annyival jobb a helyzetük, hogy évente egyszer beiskolázási támogatásban részesülnek.
11. A menekültek határhelyzetéről és a menekültségből eredő kettősség állapotáról lásd például Al-Ali 2002.

12. A menekült elvesztett otthonának és hátrahagyott hazájának narratívájáról lásd Povrzanovic Frykman 2002.
13. Said (1978) nyomán „Kelet–Nyugat” diskurzusként is szokás említeni.

IRODALOM

AL-ALI, N.

2002 Trans- or a-national? Bosnian refugees in the UK and the Netherlands. *In New Approaches to Migration? Transnational communities and the transformation of home.* N. Al-Ali – K. Koser, eds. 96–117. London: Routledge.

POVRZANOVIC FRYKMAN, M.

2002 Homeland lost and gained. Croatian diaspora and refugees in Sweden. *In New Approaches to Migration? Transnational communities and the transformation of home.* N. Al-Ali – K. Koser, eds. 118–137. London: Routledge.

SAID, E.

1978 *Orientalism.* New York: Pantheon.

SIMMEL, G.

1971 [1908] *The Stranger.* *In On individuality and social forms.* Donald N. Levine, ed. 143–149. Chicago: University of Chicago Press.

ESZTER SZILASSY – ZSUZSA ÁRENDÁS

Trapped in migration? Child refugees and refugee camps in Hungary

The authors investigate how child refugees experience exile, life in a camp and how integration into a new situation affects their life strategies as well as their interpretation of familial, ethnic and social roles. Furthermore, the authors focus on the question of how people working for the integration of the refugees (especially employees in the camps) interpret the notion of “being a refugee”, and in connection with this, they study the possible problems and the familial, economic and social roles of child refugees. The analysis of their problems and that of the treatment of these problems is mainly based on interviews, completed sometimes with data from field-notes and case-studies.

2004 7 (1):53–69.
Tabula

Társadalmi és házassági mobilitás Dunabogdányban

A tanulmány témája a társadalmi mobilitás, ezen belül a házassági mobilitás elemzése egy vegyes lakosságú faluban, Dunabogdányban, empirikus terepmunka és a történeti források alkalmazásával. A társadalmi struktúra, a rétegződés és a rétegek közötti mobilitás nagy terjedelmű, több dimenziót átfogó kutatási terület a társadalomtudományokban. Ezek az elméletek és kutatások a házassági mobilitás tematikáját is érintik, hol részlegesen, felszínesen, hol kiterjedtebben, részletesebben. Konkrétan azonban a házassági mobilitást kevesen kutatják, vizsgálják. A cikk abból indul ki, hogy a házassági mobilitás a társadalmi mobilitás egészének figyelembevételével értelmezhető megfelelően, ugyanakkor egy-egy esettanulmány a házassági mobilitással kapcsolatban lehetőséget ad a társadalmi mobilitás, a társadalmi rétegződés jobb, mélyebb megismerésére is.

A tanulmány arra keres választ, hogy a házasság révén történő társadalmi mobilitást alapvetően mely tényezők határozzák meg, és a szakirodalomban említettekhez képest milyen új, eddig háttérben lévő tényezők hatnak rá. Ilyen „új” tényezőket találtam egy Pest megyei sváb faluban, Dunabogdányban a 2000–2003 során végzett kutatás során. Tanulmányom második részében tehát feltárom az etnikum, a vallás és a vagyoni helyzet együttes, összefonódott hatását a párválasztásra, a házasságra és a társadalmi mobilitásra. Mindezt három generációra vonatkoztatva vizsgálom.

Nem szabad azonban elfelejteni, hogy ezek a kutatási eredmények csak Dunabogdányra érvényesek, lehetetlen belőlük általánosítani. Más sváb településekével sem lehet igazán összehasonlítani őket az eltérő falu-, társadalomtörténet, társadalmi berendezkedés, a falu mindennapjait befolyásoló „többségi” társadalmi döntések, az ezek következtében ki- és átalakuló normák, tradíciók, mentalitás, érték-, érzelemvilág különbözősége miatt. Nem is törekedtem ezért általános eredményekre, sem arra, hogy eredményeimet más faluval összevessem. Azért választottam Dunabogdányt, mert úgy gondoltam, hogy itt a párválasztást, a házasságot meghatározó tényezők – etnikum, felekezeti hovatartozás, vagyoni státus – jól megragadhatók.

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy kutatásom során – mind az elméleti áttekintésben, mind az empirikus részben – többnyire csak az első házasságokat vizsgáltam, az özvegyek, elváltak helyzetét pedig csak egy-két mondat erejéig érintem.

A fentiekből is kitűnik, hogy a téma több tudományterületet is érint. A tanulmány megírásához felhasználtam történelmi, társadalomtörténeti, antropológiai, néprajzi, szociológiai, pszichológiai fogalmakat, megközelítéseket.

Módszertanilag is többfajta technikát alkalmaztam az esettanulmány során, mélyinterjúkat vettem fel és elemeztem, dokumentumokat használtam fel, statisztikai adatokat vizsgáltam, másodelemzéseket végeztem, mobilitásvizsgálatokat és társadalomtör-

téneti kutatásokat tekintettem át, demográfiai adatokat néztem meg és iktattam be a tanulmányba.

A cikk felépítése, szerkezeti tagolása nem korcsoportonként, időbeli tengely mentén, hanem témakörök köré szerveződik. Az első részben a fontosabb szakirodalmi és kutatási eredményeket tekintem át. Ezt követően az elméleti részbe igyekszem beilleszteni a dunabogdányi empirikus kutatásomat, összevetve a három különböző generáció tapasztalatait, véleményét. Végezetül összefoglalom az eredményeket.

Alapfogalmak

Andorka Rudolf (1997) szerint a társadalmi mobilitással az egyén vagy a család társadalmi helyzete változik meg. Két alapvető típusa van: a *horizontális* és a *vertikális*. Horizontális mobilitásnak vagy áthelyeződésnek nevezzük egy személy vagy társadalmi dolog átmenetét az egyik társadalmi helyzetből egy másikba, ha az elmozdulás során nem történik szintváltás. Ilyen lehet egyének átkerülése egyik vallási csoportból a másikba vagy az egyik családból férjként vagy feleségként válás és újraraházasodás következtében a másik családba, az egyik munkahelyről a hasonló foglalkozási státust képviselő másik munkahelyre.

Az áthelyeződés iránya szerint szintén két mobilitástípust különböztetünk meg: az emelkedő és a süllyedő, vagy felfelé és lefelé történő mozgást. Sorokin (1993) szerint a rétegződés természetének megfelelően leginkább a gazdasági, politikai és foglalkozási mobilitásnak vannak emelkedő és süllyedő áramlatai.

A mobilitás történhet természetesen egyénileg és csoportosan is. Emellett egyszerre több dimenzióban is tapasztalható bizonyos esetekben helyzetváltoztatás, illetve a horizontális és a vertikális mobilitás egyidejűleg is végbemehet az egyén vagy a csoport életében. Példa lehet erre a lakóhely-változtatás, ha az egyén egy hasonló státusú lakóhelyre költözik (horizontális mobilitás), de az ottani munkaerő-piaci viszonyok hatására magasabb foglalkozási státusba vagy magasabb jövedelmi kategóriába kerül (vertikális mobilitás). Ennek az ellenkezője is előfordulhat, vagyis az egyén ugyanazzal a végzettséggel magasabb beosztásba is kerülhet egy másik településen, de az adott település státusza, presztízse alacsonyabb lehet, mint az eredetié volt (például városból falura költözés).

Az egyik leggyakoribb terület a mobilitás vizsgálatán belül a különböző foglalkozások közötti változás, de a lakóhely, a jövedelem, az iskolai végzettség, az egyéni megbecsültség, a presztízs stb. alapján is kutatják a mobilitást. Módszertani problémaként is megfogalmazódik, hogy milyen dimenziókat, szempontokat vegyünk alapul, ha az egyén vagy csoport áthelyeződését vizsgáljuk, hiszen egyidejűleg több hatás, körülmény is változhat.

Elméletileg létezhet olyan rétegződött társadalom, ahol nincs vertikális társadalmi mobilitás. Ez azt jelenti, hogy nincs emelkedés és süllyedés, tagjai között nincs cirkuláció, valamennyi egyén ahhoz a réteghez kötött, amelyben született, az egyik réteget a másiktól elválasztó falak áthatolhatatlanok, nincsenek olyan rések, amelyeken keresztül lehet hatolni, nincsenek olyan lépcsők, amelyek segítségével a különböző rétegekben lévők eljuthatnának az egyik emeletről a másikra. Az ilyen típusú rétegződést teljesen zártnak, merevnek, áthatolhatatlannak, nem mobilnak tekintjük. Ennek ellentéte, amikor a

vertikális mobilitás létezik, a rétegeket összekötő mobilitási csatornák áteresztőképessége maximális, megkönnyítik az egyik szintről a másikra való közlekedést. Ennélfogva, bár a társadalom épülete éppen úgy rétegződött, mint a nem mobil társadalomé, a különböző rétegekhez tartozók állandóan változnak, nem tartózkodnak hosszú ideig ugyanazon az emeleten, és tömegesen mozognak fel s alá. A társadalmi rétegződés e típusát nyíltnak, képlékenynek, mobilnak tekintjük. Ez egy skála két hipotetikus végpontja, a valóságban ezek között a rétegződés középső vagy közbülső formái léteznek.

A vertikális mobilitás valamilyen mértékig minden társadalomban működik, az egyes rétegek közötti választófalakban vannak tehát olyan rések, lépcsők, csatornák, amelyek lehetővé teszik az egyének számára a rétegek közötti felfelé vagy lefelé mozgást. Sorokin (1998) szerint ezt a csatornafunkciót többféle társadalmi intézmény is betöltheti. Ilyen a hadsereg, az egyház, az iskola. A legfontosabb mobilitási csatornák között említi a családot, illetve a házasságot. Az említett intézmények valamilyen mértékben mindig is a mobilitás csatornáiként működtek, de bizonyos társadalmak bizonyos korszakaiban különösen fontos szerepet játszottak.

Feltétlenül meg kell különböztetni továbbá a *házassági* és a *házaspári* mobilitás fogalmát. Házaspári mobilitásról akkor beszélünk, ha mindkét félnek változik a társadalmi pozíciója, együtt változik a helyzetük. Például ha egy házaspár elköltözik a fővárosból egy kisebb városba vagy faluba, akkor ez ugyanolyan végzettség, foglalkozás mellett a foglalkozási hierarchiában felfelé mobilitást eredményezhet (leginkább az értelmiségiek körében), hiszen egy kisebb településen megbecsültebbek, rangosabbak lehetnek, ha nem is magasabb a jövedelmük, de „többet érő” lehet. A települési hierarchiában azonban egyértelműen lefelé irányuló mobilitást jelent egy ilyen költözés. Természetesen ennek az ellenkezője is megtörténhet, ez az adott település társadalmi összetételétől is függ.

Ha a házasságok egyike a házasságkötése révén kerül más társadalmi helyzetbe, és a házassága által változik meg például az anyagi helyzete, a presztízse, a rangja a társadalomban vagy az adott közösségben, akkor beszélhetünk *házassági mobilitásról*. Ezen belül is látszik a megkülönböztethetőség a vertikális és a horizontális síkon: ha az egyén általános társadalmi státusa a házasságkötést követően megváltozik, vertikális házassági mobilitásról beszélünk; ha ellenben ugyanabban a foglalkozási, jövedelmi helyzetében marad, de új helyen lakik, vagy új, azonos státusú állásba kerül, horizontálisan változik meg a társadalmi helyzete. Más nézőpontból meghatározva a házassági mobilitást egyrészt úgy tekintjük, mint eszközt, csatornát, amelyen keresztül a házasságok egyikének megváltozik a társadalmi helyzete, vagyis itt a házasság bizonyos értelemben a szimbolikus tőkeszerzés eszköze (Bourdieu 1978). Ez a jelenség a dunabogdányi hagyományos sváb esküvőkön is megfigyelhető, ahol a vendégek száma, megjelenése, a vacsora gazdagsága, mennyisége, a nászajándékok, a fiatalok „összegyűjtött” pénze az adott család gazdagságát, presztízst, tekintélyét igazolja, az esküvő nemcsak a családnak, hanem a falunak is szól. Másrészt a házassági mobilitás révén a házaspárnak együtt is változhat a társadalomban elfoglalt helye, ez Sorokin (1993) csoportos mobilitási altípusának felel meg.

A vertikális és horizontális házassági mobilitást hadd illusztráljam egy-egy dunabogdányi példával. Az elsőben egy szegény, kőbányai sváb munkásférfi került, házassodott be egy módos, gazdálkodó sváb családba. Ezután nemcsak vagyionossá vált, hanem nagy tiszteletnek örvendett, tekintélye, szava lett a közösségben, a módos család rangjából, presztízsből tehát neki is jutott. Ez a társadalmi mozgás vertikális mobilitásnak tekint-

hető. Ha azonban a házaspár egyik tagja magyar származású, és a házassága révén „csupán” sváb közösségbe kerül, tehát etnikumváltásról van szó, akkor ez esetben horizontálisan változott az illető társadalmi helyzete. Mindkét irányú változás egyszerre is lehetséges, tehát hogy az egyén mind horizontálisan, mind vertikálisan mobilizálódik.

Egy házasság megkötésekor többfajta tőke is jelen van (gazdasági, kulturális, társadalmi tőke; Bourdieu 2000a), mely hat magára a párválasztásra és a házasság megkötésére. Ezt a későbbiekben is láthatjuk majd a házasságkötést befolyásoló tényezőknél. Dunabogdányi példaként említhetjük, hogy a második világháború előtt ebben a faluban „a vagyon vagyonhoz házasodott”. Vagyonos, módos család gyermeke csak módos családból származóval köthetett házasságot. Ez nem csupán a vagyon megtartása, illetve gyarapítása céljából volt íratlan törvény, hanem a módos gazda egyben a falu vezetői, előjárói köréhez is tartozott, vagyis az elithez. A vagyoni helyzet egy a három döntő tényező közül Dunabogdányban, amely együttesen, összefonódva határozza meg a párválasztást: az etnikum, a vallás és a vagyoni helyzet. Ezeket és ezeknek egymással, illetve a házasságkötéssel való kapcsolatát a dolgozat empirikus kutatási részében fejtem ki bővebben.

A házassági döntéseket, mintákat elemezve a kutatók olyan kérdésekre keresnek választ, mint: milyen mértékben „hajlamosak” a különböző származású, iskolázottságú, foglalkozási státuszú potenciális férjek, feleségek arra, hogy hasonló társadalmi paraméterekkel rendelkező partnereket válasszanak; vajon változnak-e ezek a házassági minták az életútban; van-e valamilyen különbség a különböző történelmi időszakok partnerszelekciós mechanizmusai között; eltérnek-e egymástól a férfiak és nők párválasztási preferenciái; miként befolyásolja a házassági piac összetétele a partnerszelekciós preferenciákat?

Felmerül a kérdés, hogy vajon milyen tényezők határozzák meg, hogy ki, mikor és kivel házasodik (Bukodi 2000; Cseh-Szombathy 1979). Az elméleteket négy csoportba sorolhatjuk aszerint, hogy a partnerválasztásokat mi határozza meg. Az első csoportba tartozók szerint a partnerválasztást az ideális házastársról alkotott elképzelés vezeti. A második és a harmadik csoportba sorolható elméletek az egyének szükségleteivel és alapvető jellegzetességeivel magyarázzák a párválasztási mintákat. Az egyik megközelítés a tulajdonságok azonosságában látja a házastárs megválasztásának okát, a másik a két fél közötti különbségeket tartja fontosnak ahhoz, hogy egy egymást jól kiegészítő pár szülessen. A negyedik csoportba azok az elméletek tartoznak, amelyek a párkapcsolatok belső fejlődésével, az egymáshoz csiszolódás folyamatával magyarázzák a házasságkötést.

A párválasztási, partnerszelekciós minták kutatása két keretbe illeszkedik. A szakirodalom szigorúan elválasztja egymástól a házassági hajlandóság és a házassági heterogámia, illetve homogámia (a hasonló, illetve a különböző társadalmi jellemzőkkel bírók közötti házasodás) vizsgálatát. Az egyik megközelítés a párválasztást döntési sorozatként, folyamatként fogja fel, amelyben először a párkapcsolat-teremtésről születik döntés, amelyet azután a megfelelő partner kiválasztása követ. A párkapcsolat-teremtésre és időzítésére vonatkozó döntés elemzése az egyén gazdasági-társadalmi jellemzőinek, származásának, értékeinek, preferenciáinak és a házassági piac összetételének figyelembevételével történik. Ennek a döntési folyamatnak kétféle kimenetele lehetséges: nem házasodás, halasztás, illetve maga a partnerkapcsolat. Ezt követően azonban már csak azokra fókuszálnak a kutatások, akik a házasságkötés, illetve más együttélési forma ki-

alakítása mellett döntöttek. A partner kiválasztását szintén az egyéni jellemzők, a családi háttér, a preferenciák és a piac összetétele befolyásolja; tehát ezen változók mentén történhet a „ki, kivel házasodik” problémakör vizsgálata. A párválasztási mintákkal foglalkozó szakirodalom nagy része ebbe a kutatási keretbe illeszkedik.

A házasság mint mobilitás társadalomtípusonként nagyon eltérő elvek szerint valósul meg: a feudalizmusban inkább társadalmi reprodukciós csatorna, később elvileg lehet a mobilitás eszköze is, de a legtöbb esetben itt is ki lehet mutatni a társadalmi reprodukciós funkciót, csak ez már sokkal rejtettebb módon megy végbe (Bourdieu 2000b).

A partnerválasztási mechanizmusok vizsgálatakor három dimenzió figyelembevételre szükséges (Bukodi 2002). Az első azokra a preferenciákra, elvárásokra vonatkozik, amelyeket a házastársat kereső személy megfogalmaz potenciális partnerével kapcsolatban. A második dimenzió az úgynevezett „harmadik fél” hatása, amely annak a társadalmi csoportnak a viselkedését befolyásoló szerepét takarja, amelybe a házasulandó egyén tartozik. A harmadik vizsgálati dimenzió pedig a házassági piac, ahol a hajadon nők és a nőtlen férfiak, illetve az elváltak és az özvegyek partnerüket keresik.

A preferenciák dimenziójában a házasodni vágyó férfiak és nők egyrészt „bemutatták” saját erőforrásaikat, amelyek alapján vonzóvá válhatnak mint potenciális partnerek; másrészt értékelik az ellenkező neműek különböző tulajdonságait, amelyek alapján kiválasztják jövőendőbelijüket. A bemutatandó és értékelendő tulajdonságok sokfélék lehetnek, a társadalmi rétegződéssel foglalkozó szociológia azonban elsősorban a különböző gazdasági, kulturális erőforrásokra – származás, iskolai végzettség, foglalkozási státus, anyagi helyzet – koncentrál.

A második dimenzió a „harmadik fél” hatása. „Harmadik félként” nagyon különböző nagyságú és szorosságú csoportok funkcionálhatnak; idetartoznak az etnikai közösségek, a vallási felekezetek éppúgy, mint maga a szülői család. Az esetek nagy részében a gyermekek valamiféle csoportazonosság keretében nőnek fel. A csoportidentifikáció egyrészt a közös történelem, a közös értékek, a „közös sors” vállalásában ölthet testet, másrészt jelentheti a másság, az elkülönülés érzését, vállalását. Minél erősebbek az ilyen típusú érzelmek, beállítódások, minél inkább internalizálódtak a közösség tagjaiban a csoporthoz tartozást kifejező normák, annál valószínűbb a házassági homogámia, illetve a kifelé házasodás elkerülése. A közösséghez tartozásnak „belterjes” házasodással történő megerősítése különösen jellemző az etnikai csoportoknál, de nyilvánvalóan jelen van a különböző vallási közösségekben és társadalmi osztályokban, rétegekben is. Példaként említem meg, hogy Bogdányban íratlan szabály volt a kitelepítés előtt, hogy sváb „őslakos” csak svábbal, katolikussal és azonos vagyoni helyzetűvel köthetett házasságot.

A különböző társadalmi csoportok tagjai közötti házasságot – hasonlóan a nemzedékek közötti mobilitási mintákhoz – a rétegződéssel foglalkozó kutatók a társadalom nyitottsága, illetve zártsága egyik indikátorának tartják, vagyis a házassági minták vizsgálata a rétegződési folyamatok integráns részét alkotja (Bukodi 2000). A szakirodalom arra keresi a választ, hogy vajon hogyan formálódnak, alakulnak a különböző csoportok közötti határok, milyenek a mobilitási esélyek, a társadalmi helyzet megváltozásának lehetőségei, ezeknek a lehetőségeknek a széleskörűsége? Vajon a különböző származású, különböző rétegekhez, a különböző etnikumokhoz, vallásokhoz, iskolai végzettségűekhez stb. tartozó egyének közötti házasság mennyire gyakori? Ha a felek réteghelyzete nem okoz problémát, konfliktust a párválasztásban, a házasságkötésben, ha átjárhatók

a különböző rétegek, akkor nyitott társadalomról beszélünk. Ha azonban a származás, iskolai végzettség, házassági minta befolyásolja vagy esetleg determinálja, hogy ki kivel házasodhat, akkor ez az adott társadalom zártságára utal.

Dunabogdány

A tanulmány e részében a Dunabogdányban végzett empirikus kutatásomat összegzem, amely az előzőekben kifejtett házassági mobilitással kapcsolatos elméleti megközelítéseket támasztja alá, illetve egészíti ki. Külön hangsúllyal szerepel itt a vallás és az etnikum szoros összefonódása, amely a szakirodalomban kisebb nyomatékot kap, azonban Dunabogdányban az embereket összekötő vagy elválasztó egyik legfontosabb kapcsolcs. Próbálom azokat a tényezőket feltárni, amelyek erősen befolyásolták a párválasztást és a házasságkötést, és megnézni, ezek hogyan hatnak manapság.

Meghatározások, kutatási hipotézisek

Elsőként azt a három nemzedéket definiálom, melyeket kutatásomban vizsgáltam. Korcsoportonként öt-öt személy visszaemlékezéseit rögzítettem. A három korcsoport a következő:

1. Az 1920–1933 között születettek, azaz most 71–84 éves lakók, akik a kitelepítést (1947) már felnőttként vagy 14 éven felüli gyermekként élték meg, és ez az egyik legfontosabb generációs alapélményük.
2. Az 1934–1953 között születettek, ma 51–70 évesek, akik a kitelepítéskor 13 év alattiak voltak, vagy még meg sem születtek. Itt az alapélményt a közösség zártságának második világháború utáni folyamatos oldódása és a megnövekedett mobilitási lehetőségek jelentik.
3. Az 1954–1973 között születettek, a ma 31–50 évesek. Az ő esetükben a fő kérdés az volt, hogy a folyamatos társadalmi változások (például iskoláztatásuk magasabb foka, a magyar mint anyanyelv elsajátítása, ingázás, helyi vállalkozási lehetőségek növekedése stb.) hogyan hatnak életükre, választásaikra.

A csoportok kialakításának szempontjait több tényező indokolta. Mindenképpen szükségesnek tartottam, hogy átfogjak egy emberöltőnyi időt, a gyermekkor kivételével. Mivel a vizsgálat témája a házassági mobilitás, a kezdetektől, a párválasztástól az öregkorig szerettem volna meghallgatni az érintetteket, hogy vajon az idő előrehaladtával miként változnak a szokások egy erősen zárt közösség, egy kicsiny falu esetében. Ha kevésbé, ezt hogyan érik el, és milyen következményei vannak; ha igen, milyen társadalmi változások kellene hozzá? Hogyan hat egymásra az egyén és a közösség, milyen közöttük a kapcsolat, mikor, melyik a meghatározóbb?

A másik fontos igazodási pont az évszámok kiválasztásában a falut megrázó és teljes mértékben megváltoztató, átalakító történelmi esemény, az 1947-es sváb kitelepítés, illetve a falu „idegenekkel”, „telepesekkel” való betelepítése. Ez az esemény döntő fordulatot jelentett a falu életében, és döntően hatott a közösségi viszonyokra is. A ki- és betelepítés azonban nehezíti is a kutatást, hiszen egyedi, radikális változást okozott a

falú társadalmi életében. Például a házassági piac, vagyis az eladósorba került fiúk és lányok aránya életkorban, etnikai összetételben, vallásban stb. másként alakult volna, ha nincs a ki- és betelepítés, ez pedig, ha lassan is, de gyökeresen megváltoztatta a párválasztási, házasodási értékrendet, szokásokat. Ilyen erőteljes hatás ritkán fordul elő.

Hipotézisek

A falú empirikus vizsgálata azzal kezdődött, hogy három hipotézist fogalmaztam meg, melyeket kutatásom során igyekeztem igazolni vagy cáfolni. Feltételeztem, hogy:

1. az első nemzedék házasodási szokásait alapvetően a közösségi normák, a tradíciók erősen szabályozták, meghatározták a falú és az egyes rétegek zártsága miatt;
2. bizonyos társadalmi változások hatására (például politikai intézkedések, a továbbtanulás széles körű elterjedése, a közlekedés fejlődése, így a munkahelyek választékának bővülése, az ingázás lehetősége) a párválasztási, házasodási szokások, íratlan szabályok megváltoztak a falú zártságának csökkenése miatt;
3. mindezek következtében napjainkhoz közeledve a párválasztás szabadabb, önállóbb, függetlenebb.

Mielőtt ismertetem az eredményeket, meghatározom a kutatásban használt „sváb” és „magyar” terminusok jelentését.

Ki sváb?

Dunabogdányban az számít svábnak, aki annak vallja magát, illetve akit a sváb lakosság annak tart. Ez a kétfajta besorolás persze nem mindig esik egybe. Vannak, akik nem svábnak, hanem magyarnak vallják magukat, de a faluközösség mégis svábként tartja őket számon. Ez leginkább a második és a harmadik generációban van jelen: „Találkoztam olyan második generációs asszonnyal, akinek az anyja magyar volt, mégis egyértelműen svábnak tartotta magát, és olyannal is, akinek minden felmenője sváb, mégis magyarnak vallotta magát.” (Bindorffer 2001.) Ennek az ellenkezője is előfordul azonban: ha „idegen” jön a faluba, ha itt él, ha felveszi a sváb szokásokat, akkor sem tartják svábnak, hiszen származását tekintve nem bogdányi sváb.

Az etnikai besorolás nehézsége a vegyes házasságokból származó utódok esetében tapasztalható. Ha ilyen személy szóba kerül, mindig megjegyzik, hogy az illető magyar is. Az egyes személyek eredete, illetve pontosabban ennek számontartása mindig jó kiindulópont az etnikai kategorizálás során. Egy-egy név magyarosítása esetén soha nem mulasztották el hozzátenni az eredeti német családnevet.

Mindebből látszik, hogy a származás alapvető az identitás kialakításában, de önmagában nem meghatározó, hiszen az identitás egyben vállalás kérdése is, mely helyzetként változhat. A kutatás során ezért azt a személyt és akkor nevezem svábnak, aki és amikor annak tartja magát. Ha a sváb lakosság véleménye eltér ettől, akkor azzal külön foglalkozom.

Ebben a felfogásban tehát az, hogy egy személy mikor minek vallja magát, alapvető-

en helyzetfüggő. A mindennapokban a sváb mint önelnevezés csak az első és a második generáció egy része számára jelöli ki egyértelműen a tradicionális sváb elnevezést önmeghatározási, önbesorolási kategóriának. Számukra ez jelenti az anyanyelvet, a múltat, a folytonosságot, az otthont. A magukat már magyarnak valló fiatalabbak számára (harmadik generációsok) a sváb szó elsősorban szüleiket, nagyszüleiket, szülőfalujukat jelenti. A sváb név inkább intimitást sugall, a hazát; a magyar név ezzel együtt a hivatalság világát is hordozza.

Az idősebb svábok egymás között svábul beszélgetnek az utcán is, de ha idegen megy el mellettük, átváltanak magyarra, és tekintetük követi a járókelőt; amint az illető hallótávolságon kívülre kerül, folytatják a sváb nyelvű beszélgetést. Ezt igazolja Bindorffer Györgyi (2001) kutatása is, melynek során kimutatta, hogy az első generációba tartozók többsége sehol nem mondaná meg, hogy ő sváb, mert a háborút követő megtorlások még mindig élénken élnek az emlékezetükben. A második generáció általában megfontolja, hogy kinek, mikor, hol mondja, „vallja be” sváb voltát, de ha megkérdeznék tőle, nem titkolná el. Ezt *szituatív névhasználatnak* tekinthetjük. Ők már magabiztosabbak, tehát védettebbnek érzik magukat az ebből származó esetleges következményekkel szemben, mint az első generációhoz tartozók. A harmadik generáció sem titkolná el etnikai hovatartozását, de kérdés nélkül ők sem mondanák meg. Persze voltak a válaszolók között olyanok is, akiknek ez a kérdés önmagában érdektelen, mivel számukra nincs semmilyen jelentősége sem a származásnak.

A bogdányiak ilyen jellegű viselkedése ráadásul más a falun belül és kívül. Falun kívül magyarnak vallják magukat, senki nem tiltakozik, ha „lemagyarozzák”, viszont a falun belül mindenkinek megvan az etnikai, származási helye, és ezt hangoztatják is. Ezt a „magyar is meg sváb is” jelenséget *kettős identitásnak* hívjuk. Egyfelől ősük földjének, valódi szülőföldjüknek tekintik Magyarországot, másfelől gyökereikben, nyelvükben, kultúrájukban másnak, németeknek gondolják magukat: a németekre jellemző munkaközpontú életet élik, ápolják hagyományaikat, takarékoskodnak, szinte a végsőig kizsákmányolják magukat, mindenáron gyarapodni akarnak. Számukra Magyarország politikai keret, ezen belül azonban az adott régió német közössége jelenti a szülőföldet, hazát.

Ezek után megfogalmazom, a fentínél rövidebben és egyszerűbben, hogy ki magyar: az, aki annak vallja magát.

Történelem és mobilitás

Bogdán első okleveles említése 1285-ből származik Bogun néven, mely királyi tulajdon. A 14. században már Bogdanryw néven említik, majd 1559-ben a törökök elfoglalják. Ekkor 36 adóköteles ház áll a faluban, s a lakosok református hitűek. 1695-ben a Zichy család birtokába kerül, a hódoltság végére azonban lélekszáma jelentősen megcsappan, 1720–1721-ben mindössze 16 magyar és három szlovák család lakja.

A katolikus anyakönyvek szerint a dunabogdányi svábok írott történelme 1724-ben kezdődik, vagyis egyházi anyakönyvezés 1724-től működik a faluban, és már 1727-ben megkötött az első vegyes házasság. A falu első katolikus vallású sváb parasztjai Németországból érkeztek 1723-ban, mintegy háromszáz fő telepedett le Zichy István gróf birtokán.

Ez az időszak volt a betelepítések első hulláma. Az érkező sváb parasztnak a török hódoltság alatt elpusztult földművelést kellett újjáéleszteni. Kedvezményül három-hat évi adómentességet, letelepedési kölcsönt, Szent Mihály-naptól karácsonyig bormérést és külön sváb bírót kaptak. Ekkor körülbelül száz magyar református lakta a falut. A svábok a le- és betelepítés után azonnal elkezdtek bővíteni a katolikus templomot, a falu plébánosa ugyanakkor betiltatta a református istentiszteletet, s a reformátusok csak 1790-ben kaptak engedélyt imaház építésére.

A betelepülés második hulláma 1767-ben érkezett, a nyelvi dialektusból arra következtethetünk – a beszélt dialektus a dunai bajor és a rajnai frank nyelvjárás egyesüléséből alakult ki –, hogy a második csoport Bajorországból érkezett. Ez a hullám jelentős létszámemelkedést okozott a faluban, amit még növelt a harmadik hullám, amikor a már itt lévők rokonai, ismerősei jöttek kisebb létszámban. Mária Terézia rendeleteinek hatására a 18. században állami telepítések is közrejátszottak a lélekszám növekedésében. A betelepültek többsége családotul, két-három-négy gyermekkel, kevés vagyonnal, földművesként érkezett.

Az 1830-as években nagy kolerajárványok pusztítottak, majd 1838-ban a nagy dunai árvíz súlyosbította a helyzetet, és nehezítette az életet, s a falu vízparti házainak jelentős részét elmosta. A 19. század során több tűzvész és árvíz, valamint járvány is pusztított a faluban. Ezek a természeti csapások mindinkább erőssé tették a kapcsolatokat a két népcsoport, a magyarok és a svábok között. Így aztán szinte logikus volt, hogy az 1848-as szabadságharcban éppen tanítójuk vezetésével vettek részt a dunabogdányi svábok is. Az 1903-ban felépített állami iskola szükséges voltát a falu világi önkormányzata azzal indokolta, hogy a magyar nyelvű oktatás elősegíti a német nemzetiség magyarrá válását. A svábok lojalitását jelzi az 1896-os millenniumi emlékmű felállítása is.

1850-ben még mindig csak 2300-an éltek Dunabogdányban, és a lélekszám csak 1930-ra kétszereződött meg. Ekkor a 3095 lakosból kétharmad sváb, egyharmad pedig magyar nemzetiségű. Az 1941-ben tartott összeíráskor 2931 főből 2313 (78,3 százalék) vallotta anyanyelvének a németet, de az összlakosság 88,5 százaléka válaszolta, hogy tud magyarul. A faluban a svábok kétharmados és a magyarok egyharmados etnikai aránya gyakorlatilag a mai napig megmaradt. Úgy is mondhatjuk, hogy többségben van a kisebbség.

A második világháború a falubeliek számára nem volt olyan erőteljes hatású, olyan megrázó és sokkoló, mint a későbbi kitelepítés: egy történelmi folyamat elemeként élték át, nem pedig törésként. Általában csak úgy nyilatkoztak róla, hogy mint minden háborúban, a férfiak a fronton voltak, a falun átvonuló orosz csapatok mindent elvittek, fosztogattak, és nőket erőszakoltak meg (akik, ha tudtak, végig bujkáltak a pincékben, padlásokon, és éjszaka közlekedtek a házak között). Mindenki próbálta túlélni, élelmet szerezni, de konkrétumokra nem emlékeztek, hogy ezt az időszakot hogyan véselték át. Az oroszok egy telet töltöttek a faluban, utánuk „már csak” az ennivaló előteremtésével kellett foglalkozni, hiszen munka, kereset nem volt, tüzelőt az erdőről hoztak, a ruházkodást mindenki maga megoldotta (minden családban tudtak varrni), sebesültek nem voltak. Feltételezhető azonban, hogy a második világháború egyéb élményeinek emlékét a kitelepítés sokkja elhomályosította.

A kitelepítés

1945-ig a falubeli svábok és magyarok együttélése – saját véleményük szerint – probléma- és konfliktusmentes volt. Egyfajta közös történelmi sors tartotta össze őket, míg nem elkezdődött a számukra negatív politikai döntések végrehajtása (Bonifert 1997; Hovanyecz 2002b; Bellér 1981). Ez az értékelés természetesen szintén a kitelepítést központi eseményként számon tartó történeten belül értelmezhető csak.

Az 1930-as években, még Hitler hatalomra kerülése előtt, kibontakozott a kisebbségi német nacionalista radikalizmus, amely elutasította a tömeges névmagyarosításokat, és az asszimilációval szemben a disszimilációt szorgalmazta. 1940-ben megszervezték a Volksbundot, amely tehát a német kisebbség védelmét szolgálta. A bogdányiak a volksbundista múltat inkább elhallgatják, mintha szégyellnék, és felelősnek éreznék magukat azért, ami utána történt. Egyes interjúalanyaim szerint a falu háromnegyede „bundista” volt, de ezt nyíltan sosem állították, mindig a másiról mondták el ugyanezt.

A háború után a Volksbund-tagokat tették felelőssé a háborúért, bűnbakként kezelték őket, áldozatokká váltak. Bűnhődniük kellett vagyonelkobzással, internálással, munkaszolgálat, kitelepítéssel, a magyar állampolgárság elvesztésével. Mindezt igazságtalannak és érthetetlennek tartották, hiszen ők jó állampolgárok voltak, szorgalmasan, hatékonyan dolgoztak, amióta csak itt élnek. És mégis, Dunabogdányban nincs olyan sváb család, ahonnan ne vittek volna el valakit. A falu lakosságának egyharmadát telepítették ki.

A dunabogdányi megtorlás az internálásokkal már 1945 tavaszán kezdődött. Egy első generációs asszony így idézi ezt fel (Bindorffer 2001): „[...] amikor egy vasárnap hajnalban a rendőrök körülvették a falut meg a templomot, kihajtották az embereket, és ahogy voltak, úgy elhajtották őket. Haza se mehettek, semmi. Nem kérdezték, ki kicsoda, ugye a katolikus templomba csak svábok jártak.” Az internáltak nem értesíthették családtagjaikat, a faluban sokáig senki nem tudta, hol vannak. Később kiderült, hogy Szentendrére, Albertfalvára, Gödöllőre, Kistarcsára és Nagykátára vitték őket. Semmit nem vihetek magukkal; amiben voltak, abban mentek. Akit nem vittek el, azokat kitették a házukból, ahonnan semmit nem vihetek el, és helyükre betelepítettek kerültek.

Bár Dunabogdányban a kitelepítésre csak 1947-ben került sor, a történelmi dokumentumok szerint a helyi hivatal ezzel már 1945-ben számolt. 1945. december végén született a 12 330/1945. számú kormányrendelet a hazai németység kitelepítésére, amelyet a történészek szerint egyrészt kollektív büntetésnek szántak a nácik ellen, másrészt így módon szándékoztak helyet biztosítani a Szlovákiából áttelepítendő magyarok részére (Zielbauer 1987; Füzes 1987). Konkrét rendeletek és határozatok fogalmazódtak meg arról, hogy kit lehet, és kit nem lehet kitelepíteni, de ez a valóságban nem érvényesült. Sőt, országszerte jogszabály-ellenesen, önkényesen, brutálisan ment végbe a kitelepítés. Eredetileg 300–500 ezer magyarországi német kitelepítéséről volt szó, de végül ennél kevesebbnek kellett távoznia.

Dunabogdányban egy lista függött a községháza kapuján a kitelepítettek nevével. Ezen mindenki rajta volt, kortól, nemtől, Volksbund-tagságtól függetlenül, aki vagyonosnak számított, és akit vélhetően nem szívelt az összeíró.

A kitelepítéssel egyidejűleg folytak az itt maradók összeköltöztetései, és megjelentek a szlovákiai betelepítettek is. Ők kedvük szerint választhattak a házak közül, akár lakott

benne valaki, akár nem, a helyi illetékesnél – aki a lakáskiutalásokkal foglalkozott – beadták igényüket, és rendszerint megkapták az általuk kiszemelt házat. A bent lakók vagy elköltöztek a sajátjukból, vagy összeköltöztették őket más svábokkal, vagy ha szerencsésük volt, a saját gazdasági épületükben meghúzhatták magukat, és dolgozhattak saját földjeiken, saját termelésüket átadva a betelepítetteknek, a „telepeseknek”. A faluban csak az „őslakos” magyarok maradtak és a kőbányász svábok, illetve azok a svábok (jómódúak is), akik az 1941-es népszámláláskor magyar nemzetiségűnek, magyar anyanyelvűnek vallották magukat, és nevüket is magyarosították.

A kitelepítési listán szereplő állapotos nők három hónap haladékot kaptak, és ezzel ők „megúszták”, hiszen három hónap múlva már leállt az akció. A kőbányász svábok népgazdasági érdekből maradhattak, mert kellett a munkaerejük. Dunabogdányból körülbelül 800-900 főnek kellett elhagynia otthonát. Ennél több személynek a kitelepítéséről volt eredetileg szó, de az akció közben leállították.

A kitelepítés meghatározta és mind a mai napig meghatározza az emberek egymáshoz való viszonyát és az identitását. Az eddig csak vallási – katolikus-református – konfliktusok, ellentétek ezután rendkívül erős mértékben jelentek meg a magyarok és a svábok közötti kapcsolatokban. A közös sors élménye, a sorsközösség még jobban erősítette a svábok kohézióját, kisebbségi, etnikai, nemzetiségi identitását. Ez a párválasztásban, házasságkötésben is jól nyomon követhető.

Érdekes azonban, hogy a svábok a hallgatás, elhallgatás helyett ennek a meghatározó eseménynek a kibeszélését választották. Soha nem tagadják és nem akarják elfelejteni, hogy üldözöttek voltak, hogy mennyit szenvedtek. A kitelepítés generációs alapélménynek tekinthető, vagyis olyan élményről, történelmi eseményről van szó, amely az adott generáció, nemzedék viselkedését, gondolkodását, érzélményvilágát, társas kapcsolatait, életmódját befolyásolja. Ugyanakkor még a harmadik generációsoknál is előfordult, hogy a félelem annyira élt bennük, hogy interjúim során a magnót nem használhattam, hiszen később – szerintük – esetleg bizonyíték lehet, és újabb megtorlás következhet. Főleg az első és a második generációsoknál gyakoriak voltak az elbeszélés közbeni sírva fakadások és hangelszólások, nagy sóhajok és mély csöndek, de igyekeztek mindent elmondani, amit csak tudnak, akikről csak tudnak valamit. Egymás között is mind a mai napig részletesen emlegetik a történeteket, ki, hol, kivel, hogyan bujkált, éhezett, menekült meg, viselkedett.

A nemzedékek között szinte kötelezővé vált, hogy átörökötsék a megélt eseményeket. A legfiatalabbaknak is tudniuk kell, mi történt, és hogyan történt akkoriban, ezzel is erősítve a közösségi érzést. De a harmadik nemzedék már másként látja a dolgokat, és azt hiszem, ez érthető is. Az első nemzedék aktív korban volt a kitelepítés idején, a második generáció még kisgyermek volt, de ott volt, látott, tapasztalt, átérezte a szenvedéseket. A mai fiataloknak ez azonban már csak történelmi lecke, amit megtanultak, de számukra a közös ellenség már nem ellenség, tudják, mi történt, de nem akarnak gyűlöletben élni. Ebből állandó napi viták is adódnak a családokon belül, hiszen egyes nagyszülők még tiltanak például az unokák együtt játszását, ha az egyik gyerek sváb, a másik pedig telepes származású, vagy a beszélgetést egy sváb és egy telepes között, de a párválasztásba is beleszólnak, ha tehetik, hogy sváb csak svábbal házasodjon. Az 1950-es években, ha egy sváb és egy telepes összeházasodott, előfordult, hogy kiátkozták őket, és az esküvőt sem tarthatták meg a faluban. A telepes házastársnak innentől kezdve lehe-

tőleg pokollá tették az életét, mindig felhánytorgatták neki a múltat vagy a szülők múltját, kevés barát, megértésre számíthatott. Ennek többször is szakítás, szökés vagy válás lett a vége. Mások véleménye szerint a család a párválasztáskor próbált közbelépni, de ha ez nem sikerült, és az esküvőt megtartották, akkor már elfogadták az „idegen” családtagot.

Egy kis enyhülést hozott a svábok–telepesek gyűlölködésében, hogy 1949-ben és 1950-ben a svábok ismét Magyarország egyenlő jogú állampolgárai lettek, valamint a téjesítés elszenvedőiként ismét közös sorsra leltek a magyarokkal. Ez a megbékélés, a nyelvi és kulturális asszimilálódás korszaka volt. 1955 után a német nyelv tanítása is elkezdődött a helyi iskolában. A sebek gyógyulnak, enyhül a fájdalom, de megszűnni mind a mai napig még nem szűnt meg, és az átélők nem is akarják, hogy megszűnjön.

Az 1956-os forradalom idején – a beszámolók szerint – nem történt nagy jelentőségű esemény a faluban, a forradalom nem foglalkoztatta közvetlenül a falu lakosságát. „Mindenki otthon maradt, tette a dolgát, csöndben volt, mert a magyarok besúgóok voltak” – mondta egy első generációs alanyom. A svábok megbízhatatlannak tartották a magyarokat, s valóban nem kommentálták a forradalmi eseményeket. Nem akartak részt venni benne, a kitelepítés miatti igazságtalanságérzet passzívvá és bizalmatlanná tette őket a többségi társadalom ügye iránt.

Svábok és magyarok

Etnikai kultúrának nevezem az adott etnikai csoport együttes emlékezetében megőrzött, csak rá jellemző hagyományokat, népszokásokat, viselkedésmintákat, értékeket, amelyek a többségi kultúrától sajátosan, csak a csoportra jellemző módon eltérnek. Ennek mint hivatkozási alapnak, illetve mint az azt hangsúlyozó reprezentációnak alapvető szerepe van az etnikai identitás képzésében. Dunabogdányban a legfontosabb kategóriája a vallási szertartások, a falu katolikus temploma és kápolnáinak védőszentjeinek tiszteletére rendezett búcsúk, a sváb esküvő, a profán ünnepek, a sváb bálók sramlizenével és polkával, valamint az újévi falujárás. Ezek középpontjában mindig a saját zene és tánc áll. Ma már azonban nemcsak svábok játszanak a falu zenekaraiban. (Dunabogdánynak három fúvószenekara és egy szimfonikus zenekara van, amihez az alapokat a helyi zeneiskolában sajátítják el a tanulók.) A zenészek összegyűjtötték, lekottázták és megtanulták a faluban még fellelhető sváb és német dalokat. Ma az identitásképző, integráló elemek legfontosabbika a sváb zene, és mivel svábok és magyarok egyaránt játsszák, az egész falu – vallástól és nemzetiségtől függetlenül – összetartását, kapcsolatát, a kettős identitást erősíti.

A sváb népviselet ma már nem lelhető fel, legfeljebb régi fotókon, a magyar folklórt sem vették át, sem ruházatban, sem zenében, sem építészetben. A svábok értékeit, életmódjukat, kultúrájukat egyenrangúnak, sőt sokszor magasabb rendűnek tartották a magyar paraszti kultúránál.

A dunabogdányi sváb közösség erősen zárt volt egészen a 20. század közepéig. A közösség zártsága azt jelenti, hogy a közösségi normák mennyire határozták meg, szabályozták az élethelyzeteket, az életkörülményeket, a lakók mindennapjait, mennyire engedte a falubelieket kedvük szerint élni, mennyire szólt bele közösségi és magánéletükbe egyaránt. Ezt a zártságot a komolyan vett vallásgyakorlás is erősítette. Az első generáció

idejében a közösség megkövetelte az általa felállított normák szigorú követését. Meghatározták, kivel, hogyan lehet és kell viselkedni, kivel kell és lehet szóba állni, kivel lehet házasodni, kivel játszhatnak a gyerekek, és kivel nem.

A második világháború után azonban az életkörülmények a háborús következmények miatt megváltoztak, a magánéletben is és a közösség életében is újjáépítésre, átalakításokra volt szükség, ehhez társultak még az országos szintű változások (politikai, gazdasági, társadalmi), és mindezek következtében a helyi normák, szokások meglazultak, nem tudták eredeti funkciójukat betölteni.

A megnövekedett mobilitási lehetőségek miatt a közösség nyitottabbá vált a külvilág felé, gyakoribbá és elfogadottabbá vált, hogy a különböző munkalehetőségeket ne csak a falun belül keressék. Nőtt az ingázók száma a jobb életlehetőségek vagy pusztán a megélhetés miatt, az iskolai végzettség magasabb foka vált szükségessé és elérhetővé, ezek befolyásolták a lakóhely megválasztását is (egyre többen költöztek más faluba, városba), és ezzel párhuzamosan a házaspárok között is egyre több és elfogadottabb lett a nem falubeli, a nem sváb, a nem katolikus fél, de azért lehetőleg az legyen. A harmadik generáció már nem tartja be a nagyszülők idejének merev szabályait.

Bindorffer Györgyi (2001) tanulmányában pontosan rögzíti, hogy milyen kategóriákat állítottak és állítanak fel mind a mai napig a svábok a falubeli emberekre vonatkozóan. A kategorizációs séma az első generációtól származtatható, de a másodgenerációsok között is vannak még ennek hívei. A harmadik generáció ismeri a kategóriákat, de már nemigen követi azokat, és megkérdőjelezi a kategóriák szükségességét, helyességét is. A skála végpontjai az elfogadás és a teljes elutasítás. Hierarchikus sorrendről van szó, melyben az első helyen a többségi katolikus magyarok állnak, akiket a magyar őslakos reformátusok követnek. Utánuk a szlovákiai telepeseket, illetve a békési és a környékbeli falvakból jövő telepeseket említik. A reformátusok és a telepések mind a visszautasítandók kategóriájába tartoznak. Közülük a katolikus magyarokat elfogadhatóbbnak tartják, hiszen ők mégiscsak katolikusok, és ennek következtében is növekszik a vegyes házasságok száma. Érdekes módon az egy helységben való összezártság (közös falu, közös munkahely, közös iskola stb.) csak részben enyhítette a telepések és a svábok közötti viszonyt. A ki- és betelepítést követően nem érintkeztek egymással, és a svábok a telepéseket csak fokozatosan, évek múltán fogadták el.

Tilalom alá esett a telepésekkel folytatott bármilyen kapcsolat. Aki mégis udvarolt például egy telepés lányának, azt csúfolták, kinézték, mindenáron meg akarták akadályozni az esküvőt, sőt ha házasságra került sor, még akkor is megpróbálták tönkretenni a fiatal pár kapcsolatát. „Van ismerős, már több mint húsz éve, ahol a fiú szülei nem engedték, hogy magyar lányt elvegyen, de titokban ma is összejárnak.” „Van sváb–magyar pár, aki ma is jól él, befogadták őket, de a többi helyen válás lett belőle.” „A család szólt bele, az asszony elszökött, tönkretették a kapcsolatukat, elpiszkálták az idegent.” A sváb fiúk közül akadtak engedetlenek, de sváb lány nem mehetett telepés fiúhoz. A sváb közösség zártsága megmutatkozik más területen is, például cigányokat sem engedtek letelepedni, nincs is a faluban, csak néhány, akik már ide házasodtak be.

A közösség minden újonnan érkezett ma is számon tart, és a saját kategóriarendszerébe besorol. A hegyekben élő, időszakosan megjelenő nyaralók egyértelműen a kívülálló, az idegenek csoportjába tartoznak. Az állandó lakos betelepülteknél nincs egy-egy kategória, ez függ a betelepülő hozzáállásától, viselkedésétől. Azért még ma is

számon tartják a betelepülők származását, ki honnan jött, milyen a vallása, jár-e templomba, hogyan viselkedik, átveszi-e a szokásokat. Sokat segít az elfogadottságban, ha a beköltöző például a faluban gyakori keresztnévet adja gyermekeinek, ha itteni óvodába és iskolába járattja őket, ha részt vesz a helyi zenei életben, ha templomba jár, ha tiszteltben tartja a svábok szokásait, és alkalmazkodik hozzájuk, ha a falu közös ünnepein, megmozdulásain részt vesz, ha tehát jelét mutatja annak, hogy hajlandó részese lenni a falu életének, és a falu zártságát elfogadja. Ez nem jelent feltétlenül teljes „elsvábosodást”, de éreztetni kell, és gyakran elég csak apróságokon megmutatni, hogy az illető együtt él a svábokkal, nemcsak fizikailag, de szellemileg is.

Idővel – és itt a fordulópontot a második világháború jelentette – a közösség befogadóbb lett, enyhültek a kategóriák, elfogadóbbá váltak. De annyi bizonyos, hogy a bogdányi svábok csak a bogdányi svábokkal azonosulnak, a többi magyarországi svábbal nem tartják a kapcsolatot. Ez nem is könnyű a területi szétszórtság és az eltérő nyelvjárások miatt, például a három kilométerrel odébb lakó visegrádi svábok már nem értik meg a bogdányi svábok beszédét.

A faluban a nemzeti ünnepek megtartását is szigorúan veszik, de megpróbálják egy kicsit etnicizálni, azaz megpróbálnak etnikai elemeket is belevinni az ünnepségbe, például fúvósátiratban hangzanak fel magyar zeneművek, vagy német nyelven is szavalnak a gyerekek, akik természetesen már az óvodában elkezdik a német nyelv tanulását.

A dunabogdányi svábok maguk között is rangsort állítottak fel: felekezet – katolikus vagy református – és vagyoni státus szerint. Ezeket a következőkben részletezem.

Vallás és etnikum

Dunabogdányban a vallás a lakosság életének elválaszthatatlan része, melynek funkciója koronként, történelmi eseményenként változó. Hol elválasztó szerepet tölt be, hol integráló, hol pedig túlélési stratégiaként szerepel. Egyéni és közösségi szükségleteket egyaránt kielégít, biztosítva a csoporton belüli egyensúlyt, kohéziót.

A faluban a katolikus egyház testesíti meg az állandóságot, a stabilitást, biztosítja – ma már a korábbinál kisebb erővel – a normákat, a normakeretet és a töretlen folytonosságot, vagyis a falu zártságát. A nyelvhasználattól függetlenül a katolicizmus mindig is fontos, meghatározó eleme volt identitásuknak. A plébános, Hufnagel János a bogdányi sváboknak lefordította a Kiskatekizmust, emellett a bogdányiaknak saját, csak ebben a faluban énekelt vallási énekeik is vannak, amelyeket *Dunabogdányi énekeskönyv* címen adtak ki (Dunabogdányi Helytörténeti Múzeum, Dunabogdányi Egyháztörténeti Gyűjtemény). 1945-től, amikor politikai okokból megszűnt a harmonikus együttélés a többségi magyarsággal, a katolikus vallás az etnikai identitás, az etnikai lét megnyilvánulási formáját fejezte ki, hisz minden más etnikai megnyilvánulás tiltott volt. A svábok nem használhatták nyelvüket, jogfosztottak lettek, a német miséket beszüntették, énekelni, összegyűlni, sváb programokat tartani tilos volt, csoportlojalitásukat, ragaszkodásukat titkolniuk kellett, ezért a csoport tagjai csak az egyházon keresztül kapcsolódhattak egymáshoz.

Ebben a helyzetben a katolikus hit volt az egyetlen, amiben svábok maradhattak. Ma már a svábok és a magyarok többsége a katolikus felekezethez tartozik, így a vallás iden-

titásképző jelentősége csökkent, a kisebbségi közösségmegtartásban ily módon nem elsősorban felekezeti, hanem származási, nyelvi, életmódbeli különbségek játszanak szerepet. A vallás mindhárom generáció azonosságtudatának fontos eleme, de az egyes generációkban a jelenkorhoz közeledve fokozatosan csökken a jelentősége, az ezzel kapcsolatos normák, szokások betartásának kötelezettsége. Mindhárom generációba tartozó interjúalanyaim szerint a nagy változások a második világháborút követően történtek, és folyamatosan történnek, habár mostanában a negyedik sváb generáció ismét próbálja feleleveníteni a helyi szokásokat, mind az esküvőt, mind a népi játékokat illetően. A falu nagy közösségi ünnepei is katolikus vallási ünnepek.

Dunabogdányban a felekezeti hovatartozás döntően meghatározta az hétköznapi kapcsolatokat jellegét. A faluban tulajdonképpen az etnikai és a vallási közösség sok esetben egybeesett, illetve egybeesik. A felekezeti hovatartozás áthághatatlan, merev határt képezett a falubeli magyarok és svábok között. A felekezeti elkülönülés azonban erőteljesebb volt, mint az etnikai különbség. Ez leginkább az öregeknél, az első generációsoknál figyelhető meg, habár közöttük is eltérő vélemények vannak. Ma már elfogadott ugyan a vegyes házasság, de azért az öregek szívből örülnek, és még tesznek utalást, megjegyzést arra, ha unokájuk „hozzávalóval” köti össze az életét. „Régen elég erős volt a megkülönböztetés, mindig nagyon nagy konfliktusokkal járt, ha egy református katolikkal akart összeházasodni. Ha már összeházasodtak, akkor elfogadták tényként, amin már nem lehet változtatni.

Mostanában újra fontos lett a felekezeti hovatartozás, de ez a két vallás képviselőinek tevékenységéből is következik. „A református konok kálvinista, makacs kálvinista”. Egy másik interjúalanyom véleménye: „A régi reformátusok majdnem mind beszéltek svábul, hisz itt nőttek fel, barátkoztak a katolikusokkal. Házasságnál ügyeltek a vallási felek, hogy ne keveredjenek. Ha mégis, annak semmi következménye nem volt, nem akadályozták meg, nem közöcsítették ki őket, a gyerekeknél a fiúk az apa, a lányok az anya vallását vették fel.” Ellenvéleményt azonban szintén hallani lehetett: „Mindent megtettek a szülők, hogy megakadályozzák vagy tönkretegyék a kapcsolatot. Ez általában sikerült, a házasság tönkrement; volt, hogy az egyik megszökött a faluból.”

Az első generáció idejében, az interjúk alapján úgy tűnik, a házasságkötésnél a vallásnak, az etnikai származásnak és a vagyoni helyzetnek egyaránt rangsor nélküli szerepe volt. E három dimenzió együtt, sokszor összefonódva határozta meg az emberek közötti kapcsolatokat. Két felekezet közötti házasság akkor is nagyon nehéz volt, szankciókkal járó cselekedet, ha mindketten svábok voltak. A felekezeti erőteljes határt húzott a katolikus, református és evangélikus svábok között is. A szankciók olyannyira kellemetlenek lehettek, hogy sokszor titkolták az asszony nem katolikus mivoltát. A sváb normarendszer megkövetelte, hogy a fiatalok csak falubeli, sváb és katolikus párt választhassanak maguknak.

Bogdányban a gyerekek barátai, ismerősei már eleve a meghatározott körből kerülhettek ki – habár kisgyerekkorban ezt még elnézték –, játszani, később mulatni csak a hozzájuk való társasággal lehetett. Sokszor a gyerekek ezt annyira természetesnek vették, olyan erőteljes volt a sváb szocializáció, hogy eszükbe sem jutott a tiltott társasággal érintkezni, így többnyire nem volt konfliktus a párválasztáskor sem. Persze így is akadtak olyanok, akik máshonnan nősültek, hiszen a történelmi események hatására bekövetkező változások rányomták bélyegüket a házassági szokásokra és elvárásokra

is. Gondoljunk csak a falu telepesekkel való „felhígítására”, a módos sváb családok kitelepítésére, a mindezek eredményeként létrejött gyűlöletre, illetve a mobilitási lehetőségek kibővülésére (iskoláztatás, munkahelykeresés). A fiatalok idegennel való házasságkötése olykor egyfajta lázadásként jelent meg, azzal a szándékkal, hogy véget vessenek az idegenekkel szembeni gyűlölködésnek, hogy lezárhassák végre a történelmi sérelmek állandó felszínre kerülését, emlegetését, hogy gyerekeik már más szellemben nevelkedhessenek.

A kintről érkezett házastársakat nem mindig fogadta be a család, és a falu sem. Az ilyen egyénokről állandóan pletykáztak, valótlanságokat állítottak róluk, mindent felnagyítottak velük kapcsolatban, állandóan szem előtt voltak, és rendszeresen éreztették velük az ide nem illőségüket, idegenségüket. A sváb összejöveteleken nem szívesen látták őket, habár „joguk volt” eljönni, sokszor még a gyerekeiket is idegenként kezelték, a becenevek, gúnynevek mindig tartalmazták az idegenség fogalmát is. Ennek ellenére, mint már említettem, a mai nyolcvanévesek között is előfordult külső személlyel történő házasságkötés. A család még ekkor is inkább elfogadta a katolikus magyar, mint a református sváb házastársat. Enyhített a feszültségen és a rosszalláson az, ha a magyar házaspár katolikus volt, és sváb szokások szerint kötötték meg a házasságot. Egy harmadik generációs asszony említette, hogy szülei soha nem bocsátották meg neki, hogy nem a faluban volt az esküvőjük, és nem sváb szokások szerint. Azt még elnézték neki, hogy magyar fiúhoz ment hozzá, de a többit nem. Soha nem fogadták be a férjét, ha megjelent, svábul kezdtek beszélni, a szülők a többi sváb előtt is szégyellték a családjukat. Az unokákat is próbálták svábnak és az apjuk ellen nevelni. Itt azért ki kell emelnem, hogy az egyén, a család sajátos hozzáállása, mentalitása is elősegíthette, illetve hátráltathatta az elfogadást, befogadást.

A katolicizmus tehát nemcsak elválasztotta a svábokat és a magyarokat, hanem össze is kötötte őket bizonyos kontextusokban. A svábok csoportján belül a reformátusokkal szemben növelte a különbségeket, de a szintén katolikus magyarokkal szemben csökkentette.

Társadalmi mobilitás, asszimiláció

Dunabogdányban a sváb lakosság asszimilációját, ennek felgyorsulását több tényező is meghatározta, és ezek hatása együtt is érvényesült. A háborút modernizáció követte, a mobilitási lehetőségek szélesedtek, gazdasági kényszer is jelentkezett, kötelezővé vált a magyar nyelvű oktatás, és mindez elkerülhetetlenné tette a sváb kisebbségi közösség zártságának enyhülését, az akkulturációt, a magyarokhoz, a többséghez való asszimilálódást. A sváb népviseletet elég hamar elhagyták, és ünnepekkor magyarra váltották, a használati tárgyaikban, díszítőelemeikben sem találunk jellegzetes sváb vonásokat. Egyre több fiatal részesült közép- és felsőfokú oktatásban, a baráti, kollegiális kapcsolatok köre kitágult, a párválasztás, házasságkötés merev szabályai fellazultak, egyszóval a tradicionális közösségi értékrend kezdett bomlani, az etnikai önbesorolás támpontjai részben érvényüket veszítették, lazult a zártság és a befelé fordulás, felerősödött a globalizáció hatása.

Itt azért meg kell említeni egy látszólag esetleges, de nagyon fontos földrajzi adottságot: Budapest közelségét. A második világháború előtt a fejletlen infrastruktúra miatt

a város felé irányuló közlekedés nagyon nehézkes és drága volt. A helyiek csak a földjeiken vagy a bogdányi kőbányában dolgozhattak, valamint az asszonyok kézimunkáikkal is hozzájárultak a családi jövedelemhez. A napi fogyasztási cikkeket saját maguk vagy a falubeli kisiparosok állították elő, ezenkívül a helyi kiskereskedőktől vagy vásárokon szerezheték be a szükséges termékeket. A bogdányiak híresek voltak az asztalosaikról, a bognárokról, a kovácsokról és a lakatosokról. Az asszonyok rendszeresen szőttek, fontak, kézimunkáztak. A második világháború után az asszonyok, lányok megtanulták a kukoricacsuhéból fonást, szatyorkészítést, ami hosszú évekig kereseti lehetőséget jelentett a családoknak, egy házhoz járó kereskedőnek köszönhetően. A közlekedés fokozatos fejlődésével lehetővé vált a kényelmesebb és megfizethetőbb tömegközlekedés használata, így nőtt az ingázók száma, mind a tanulók, mind a dolgozók között, szélesítve emberi kapcsolataik körét is.

Az asszimiláció, a magyarrá válás azonban nem fejeződött be, azaz nem történt meg teljes mértékben a beolvadás. Úgy gondolom, hogy a mobilitási lehetőségek történetének áttekintése szükséges ahhoz, hogy jobban megértsük a párválasztásban bekövetkezett változásokat, hisz mindenképpen hatottak rájuk az egyes mobilitási formák, lehetőségek, és a hatás fordított irányban is érvényesült.

Mint a fentiekben láttuk, a társadalmi mobilitás több csatornán keresztül történt, és ezek a hatások mindenképpen felgyorsították és erősítették az asszimilációs tendenciákat.

A történelem viharai nyomán a vagyoni tagozódásban döntő fordulat következett be a 19. és 20. században (Hovanyecz 2002a). A második világháború előtt a faluban a vagyon alapja a birtokolt földterület volt. Általában jellemző volt a vagyoni helyzettől függetlenül a több lábon állás, vagyis a több forrásból eredő jövedelemre törekvés, valamint a mai napig is híres a „sváb mentalitás”: kemény, állandó és megállás nélküli munka, szorgalom, kitartás, gyarapodásra való törekvés, takarékoság, tisztaság, rend, megfontoltság, a jövő tervezése, keménység, büszkeség, kis fösvénység, a látszat fenntartása. A falubeliek fő foglalkozása a földművelés volt, a többség szegényparaszt volt, de kiegészítő tevékenységre szinte mindenki rákényszerült. A faluban létesített kőbánya enyhítette ezt a gondot, hiszen szakképzettség nélkül is, akár alkalmanként, időszakonként is foglalkoztatták az embereket napszámosként vagy segédmunkásként, és mivel ez életmentő lehetőség volt a falu számára, még egymást közt is megszabták, hogy hány családból hányan mehetnek oda dolgozni. Az 1941-es népszámlálási adatok szerint a többségnek (nagyjából 55 százaléknak) egy–három holdnyi földje volt, vagy még ennyi sem, ami a megélhetéshez kevésnek bizonyult, így ezek az emberek voltak a kőbányára leginkább rászorultak.

A három–öt és öt–tíz holdas törpebirtokosok (38 százalék) közül kerültek ki a kisiparosok és a kiskereskedők. Az öt–tíz holdasok már bér munkásokat is felfogadtak, gyerekeik ipart tanulhattak. Ez a réteg volt a legmobilabb, itt jelentek meg a polgárosodás első jegyei és a névmagyarosítás tendenciái is, ami jobb munkaerő-piaci lehetőségeket jelentett.

A következő, kisszámú réteget a kocsmatulajdonosok (hét fő) és a tíz–húsz holddal rendelkezők alkották (0,1 százalék). Ők már béreltek is földet (sokszor a falun kívül), gyümölcs-nagykereskedéssel és szállítmányozással foglalkoztak. Állandó cselédeket és bér munkásokat alkalmaztak. A bér munkások a falu legszegényebb rétegeiből kerültek ki, de ők, ha tehették, inkább a falun kívül vállaltak napszámot.

A felső réteg, az elit (ők inkább a 15 holdnál többet birtoklók) már Bécsbe is szállított-

tak árut, és németül is beszéltek. Nekik a kőbányában szintén volt tulajdoni részesedésük, falun kívüli befektetéseket is magukénak tudhattak. Ez volt az a réteg, amelyik a leginkább polgárosodhatott volna, de ők ragaszkodtak a legerősebben a tradíciókhoz, a szigorú mintakövetéshez. Egyfajta csoportot alkottak, elkülönülve az alsóbb szintűektől, közülük kerültek ki a falu vezetői, bírái, a döntő szót mindig ők mondták ki. Csak egymás között házasodtak, így előfordultak unokatestvéri házasságok is. A két világháború között a társadalmi mobilitás esélye a paraszti mivolt, az etnikai zártság, a stabil vagyoni rétegzettség miatt csekély volt. Kilépési mobilitás lényegében nem volt, egy-két gazdag család tette csak ezt, akik gyerekei (a kutatásban első generációsok) értelmiségiek lettek.

Az iskolai mobilitásban nagyobb mértékű változás a 20. század második felében következett be (Knáb 2002). A második világháború előtt a dunabogdányiak szinte kivétel nélkül csak hat elemi végeztek. Hogy senki sem tanult tovább, annak nemcsak és nem legfőképpen a szegénység volt az oka, hanem a munka is. A gyerekeket már korán nagyon kemény munkára fogták, előfordult, hogy előbb kellett befejezni a tanévet, mert az idénymunkák miatt a gyerekek nem mentek iskolába. Nagy áttörésnek számít 1948, amikortól már az iskolában végeztek nyolcvan százaléka járt középiskolába. Egyik interjúalanyom, aki 1924-ben született, a következőt mondta: „Középiskolába nehéz volt járni [1938 körül], fizetni kellett, de inkább a nehezebb az utazás volt, kerékpárral. Kegyetlen dolog volt. Télen-nyáron, hajnalban, nagyon messze. Kb. tízen jártak középiskolába. Aki módosabb volt, járhatott Szentendrre busszal, ez gimnázium volt, de a busz bérlete sokba került, arra nem volt pénzük. A marosi [Nagymaros] keményebb iskola is volt, nagyon jó, a szegényebbek polgárija volt. Szentendrre nem minden évben került be gyerek. Ezek állami hivatalnokok gyerekei [jegyző, aljegyző], vagy a gazdag kereskedőké, de kevesen. Ezek is praktikus réalba kerültek, de ha nem, akkor a pap szemelte ki a jó képességűeket, és finanszírozta a taníttatást, csak útiköltséget kellett fizetni.”

Mindezekből következően elmondhatjuk, hogy a társadalmi mobilitás esélyei, lehetőségei a falu határáig terjedtek. A zártság okai még – ahogy már említettem – az erős tradíciókban, közösségi normákban, házasodási és öröklési szokásokban, egyfajta befelé fordulásban keresendők. A társadalmi mobilitás hiánya mintegy kiküszöbölte a modernizációs hatásokat.

A mobilitási zártság másik okának az esélyegyenlőtlenséget, a kizárást tekinthetjük a magyar közegből. Gondoljunk csak arra, hogy a mobilitásnak voltak előfeltételei is, például a névmagyarosítás, a magyar nyelv lehetőleg tökéletes tudása. „Aki tovább akart tanulni, vagy a gyerekeit taníttatni, annak folyékonyan kellett magyarul beszélnie. Az ilyen családokban a gyerekekkel már magyarul beszéltek. Muszáj volt az érvényesüléshez. Az inasévekben is fontos volt a nyelv.” A kiskereskedelem, értelmiségi pályákon német névvel nem szívesen láttak senkit. A névmagyarosításnak azonban a közösség erőteljesen ellenállt. Aki a falun kívül vállalt volna munkát, vagy felsőbb iskolákban akart tanulni, magyarul kellett beszélnie, vagyis a mobilitáshoz előbb asszimilálódni kellett, ezt viszont a közösség mesterségesen korlátozta.

A második világháború után a bogdányi svábok vagyoni, társadalmi, politikai helyzete nagyon megromlott. Miután a politikai viszonyok átrendeződtek, felgyorsult a modernizáció, megszűnt a mobilitást akadályozó gátak egy része is, ezzel egyidejűleg azonban és ennek hatására bomlásnak indult a tradicionális sváb falusi közösség. Az 1960-

as években egyre többen érettségiztek, és kerültek be főiskolákra, egyetemekre, dolgoztak a falun kívül, a környező városokban ingázókként. A parasztok létszáma megcsappant, az utódok más osztályokba és rétegekbe kerültek át, hiszen a vagyonekbeázások és a téészesítés következtében a parasztokat megfosztották legfőbb létalapjuktól, a földtől. Én ezt a folyamatot kényszermobilitási folyamatnak tekintem. De a több lábbon állás tradíciója a háború után is fennmaradt, és él mind a mai napig, ugyanígy a föld iránti szeretet, a föld elsődleges fontossága az életben. A második és főleg a harmadik generáció esetében már csak a tradíciókhoz való ragaszkodás jele a földművelés, megélni ugyanis ma sem lehet belőle. A munka kultusza mindhárom generáció esetében erőteljesen jelen van.

Házassági mobilitás, párválasztás, házasságkötés

A házasodási lehetőségek előírásában a fent már említett etnikai és felekezeti hovatarozás mellett egyaránt szerepet játszottak gazdasági megfontolások, érdekek. Ügyeltek a rangbeli egyezőségre, módos fiú módos lányt vegyen el, szegényebb, kőbányai fiú hozzá való szegény lányt. Egyik első generációs interjúalanyom jó módú gazdálkodócsalád leánygyermeké volt. Rendszeresen adtak el tejterméket a falubelieknek, és így ismerkedett meg egy kőbányászcsaláddal, ahol az egyik fiúgyermekkel egymásba szerettek. A szülők tiltották a kapcsolatot, az esküvőt csak azért nem akadályozták meg, mert közben kitelepítették őket. A leánygyermek azonban itthon maradt (senki nem érti, hogyan felejtették le őt a kitelepítettek listájáról). Mikor azonban a szülők hazajöttek amnesztiával, elköltöztek lányuktól, és életük végéig nagyon rossz volt a viszonyuk egymással a kőbányász férj miatt. „...úgyhogy azoknak nem volt nagyon földjük, főleg a hegyekben voltak földjeik nekik. És ebből kifolyólag sok nézeteltérés volt már így a fiatalok között, nagyon sokan, akik így földművesek voltak, beképzelték voltak, mert volt nekik valamilyük, ugye, és aztán volt úgy, hát igen, hogy aztán egy szegény lány beleszeretett egy jobb módú fiúba, vagy fordítva, és ezáltal sok konfliktus volt az emberek között, hát a szülők nem akarták, hogy hozzámenjen egy olyanhoz, egy olyan lányhoz, akinek nincs semmi vagyona.” A falu ez esetben nem közösi tette ki a fiatal párt, de szem előtt voltak, figyelték őket, pletykáltak róluk. „A szegény-gazdag házasságból óriási ellentétek voltak, ez egzisztenciális kérdés. Ha egy gazdag szegényt vett el, az azzal jár, hogy a szegényt el kell tartani. Ez ellen a szülők voltak főleg, mert a szerelmes ember mit törődik evvel...” „...hogy enyhült-e a házasság után, ez karakter kérdése volt. Egy törtető biztos nem örült neki.” „A vagyont mindig, mindenkinek, mindenáron gyarapítani kellett. Ez kötelesség volt, akár az egyén boldogságának feláldozásával is. Ahogy mondták: nagyon vagyonhoz házasodik.”

A második világháború előtt komoly szabályok vonatkoztak az udvarlásra, párválasztásra. Hétfőn, szerdán, pénteken nem volt szabad a legényeknek a leányokkal találkozni, udvarolni, nehogy a sok szórakozás a munka rovására menjen. Kedden és csütörtökön a meleg évszakokban esténként a leányok és a legények pár fős csoportokban a főutcán sétáltak le-föl, énekeltek (a sváb dalok többszólamúak, a csoportosulás minden tagja más szólamban énekel), beszélgettek, udvaroltak egymásnak. Mivel a falu kicsi volt, mindenki ismert mindenkit, külön bemutatkozásra nem volt szükség. Csak a párok válto-

gatták egymást. Ilyenkor esténként a kapuk előtt található kőpadokon ültek a szülők, nagyszülők, és figyelték a fiatalokat, pletykáltak róluk. Télen a helyi tanító szervezett művelődési esteket a kultúrházban, ahol felolvasásokat tartottak, kisebb darabokat adtak elő, és persze énekeltek. Ez is alkalom volt a találkozásokra. Ezekre az összejövetelekre legények és leányok jártak, hisz a házasemberek már a családi kötelezettségek miatt nem tudtak eljárni. Minden második szombaton táncmulatság volt, néha mozi. A házaknál télen, hétvégenként összejártak, kártyáztak, beszélgettek.

A születésnapokat és névnapokat rendszeresen megtartották, rokoni és baráti körben egyaránt. A mindennapokban is nyílt lehetőség a személyes találkákra, a közös, funkcionális helyekre (pékségbe, kisiparosokhoz, boltba) vagy a közös mezőgazdasági munkákra, bálókra stb. bárki el-, bemehetett. A módosabbak leginkább az egyik helyi, elit vendéglőbe, kávézóba, kaszinóba jártak, Spáth János vendéglőjébe.

A különböző rétegek csak abban az esetben érintkeztek egymással mint párok, ha a rétegek közel álltak egymáshoz, például egy értelmiségi leginkább egy másik értelmiségi vagy a módosabbak körét kereste, egy módos gazdának is az volt az érdeke, hogy módos párt válasszon gyermeke, így ebbe a körbe is jártak a fiatalok együtt szórakozni. Első generációs interjúalanyaim nem tudtak olyan esetről, amikor módos fiú szegény, kőbányászlányt vett volna feleségül, de olyat igen, hogy egy kisiparos lányát vette el. A második generációba tartozók közül már emlékeztek nagy réteggülönbségekre, de ott a tiltott házasságból kitagadás lett. „Mindenki a maga fajtájával házassodjon.” Ez a jelenség az elméleti részben említett homogámia elvét példázza. Rétegtől függetlenül minden sváb arra törekedett, hogy a sváb svábbal házassodjon. A törekvés és sok esetben tiltás a vagyonnal együtt nőtt. Minél vagyonosabb volt a család, a vagyon megőrzése és gyarapítása érdekében szigorúan csak hasonlóan vagyonos párt választhatott magának a nőtlen vagy hajadon. A házasság tehát itt egyfajta eszköz egy adott társadalmi státus elérése vagy megtartása érdekében, ez esetben a vagyon megőrzése, megerősítése érdekében.

Az esküvő és a lakodalom a második világháborúig a sváb szokások szerint történt. E szokások is hozzájárultak a sváb identitás megőrzéséhez és a sváb kisebbség kohéziójához. Réteghelyzettől függetlenül mindenki betartotta a hagyományos formulákat, az esküvő „forgatókönyvét”. A különbség a gazdagabb és a szegényebb esküvő, lakodalom között a meghívottak számában, az ételek mennyiségében és a nászajándék értékében, a menyasszonytánc alatt befolyó összeg nagyságában mutatkozott meg. A háború előtt, ha esküvő volt a faluban, akkor az egész falu ott volt. Akiket mégsem hívtak meg, azok is nézték az utcán a menetet. Az esküvő, a lakodalom „gazdagsága” a család státusát, presztízsét szimbolizálta. Ez nagyon fontos volt egy család életében. Sokszor hitelt vettek fel rokonoktól, ismerősöktől, hogy minél „nagyszabásúbb” legyen az ünnep. A második világháború után, a polgári esküvő bevezetésével kicsit módosult a házasságkötés. De templomi esketés nélkül a falubeliek nem is tartották házasságnak a párt, vadházasságnak tekintették kapcsolatukat, nem volt rangja, nem volt erős kötelékként elismert. A párok sokszor még ma is sváb esküvőt és lakodalmat tartanak, még akkor is, ha az egyik fél nem sváb származású.

Az egyik első generációs alanyom szerint „...válás nem volt, csak kettőt tudok említeni, az asszonyok túrtek, a férfiak gorombák voltak, a bányászok sokat ittak, ki kellett bírni. Nem volt munkalehetőség, csak a napszám, a kapálás, két-három gyereket el kel-

lett tartani. A váláshoz sok pénz kellett, az nem volt, de amióta a gyárban (a budakalászi szövőgyárban dolgozott a fél falu a második világháború után) lehetett dolgozni, önállóbbak a nők, egyenlőség van, válnak is.”

Vegyes házasságok

Az első generációs interjúalanyaim szerint az első sváb–magyar esküvőkre 1947 körül került sor, amikor egy sváb fiú egy telepeslányt vett el, illetve egy értelmiségi lány egy magyar fiúhoz ment hozzá. Az egyik interjúalanyom szülei 1947-ben házasodtak össze, és úgy tudják, hogy az elsők között voltak, akik ezt megtették. (Az írásos dokumentumok szerint 1723-ban volt az első vegyes házasság [Hovanyecz 2002a].) A férj volt idegen, nem bogdányi, de sváb volt, katolikus, beszélt is svábul, igaz, más dialektusban. Az esküvő előtt volt némi rosszallás, a házasságkötés után azonban rögtön befogadták a férjet, és soha nem származott problémájuk ebből. Egy másik interjúalanyom édesapja szintén idegen volt, de nem tudott svábul. Érteni értette a nyelvet, de beszélni nem tudott, és ha a család együtt volt, mindenki svábul beszélt, hiszen őslakos sváb család volt. Azáltal azonban, hogy a férj nem tudott a beszélgetésekhez hozzászólni, hogy nem kérhették ki a véleményét, mindig egy kicsit idegennek tekintették. A bálókra szívesen ment, mulatós kedve népszerű volt, de a nyelvtudás hiánya komoly akadályt jelentett a teljes elfogadásban. Egy első generációs interjúalanyom szerint „Magyar–sváb házasság volt, eleinte nehezményezték, főleg akik kemény németek voltak, de azután tudomásul vették. Ez is enyhült, a háború föllazított sok mindent, erkölcsi elveket, magatartásformákat, nagyon keveredtek az emberek, itt sokan bejárták fél Oroszországot, ahogy nőtt a mobilitás, úgy változott az élet, sok mindennel találkozott, ami itt nem volt, a maradi zárványok a későbbiek folyamán erősen oldódtak.”

Az első generáció idejében nagyon ritkán, a másodikonál már gyakrabban fordult elő vegyes házasság. A másik fél legtöbbször magyar, ritkábban szlovák volt. Már többször említettem, különböző vonatkozásokban, egy vegyes házasság létrejöttének következményeit. Több példát felhoztam a kapcsolatok tiltására, megakadályozására, valamint az elfogadásra is. A 20. század közepe felé haladva egyre kevesebb a tiltott párkapcsolat, házasság, és egyre több a tolerált. Volt olyan második generációs interjúalanyom, aki őslakos, sváb, kisiparoscsaládból származik, és akit soha nem korlátoztak a szülei, soha nem várták el tőle, hogy bogdányi lányt vegyen el (nem is azt vett el), és nem is hallott még ilyen kiközösítésekről a faluban. Az ő baráti körében is nyitottak voltak a szülők, teljesen a gyerekeikre bízta a tanulást, a foglalkozást, a párválasztást. De volt olyan, szintén második generációs személy is, akinél komoly családi konfliktust okozott egy vegyes házasság, és válás is lett a vége. A második generációs korosztályban ez a jelenség – a tiltás – már ritkább, mint az első generációsok körében.

A második világháború után a párválasztással, udvarlással, házasságkötéssel kapcsolatos szokások, szabályok nagy része megszűnt. A háborúban sokan meghaltak vagy hadifoglyok lettek, az itthon maradt özvegyeknek férj kellett. A kitelepítéssel a svábok helyi házassági piaca nagyon beszűkült, a betelepítéssel viszont egy új piac jött létre. Megakadályozhatatlan volt a vegyes házasságok elterjedése, hiszen férjre, apára, csa-

láfenn tartóra szükség volt. Az 1960-as években ezt még tovább erősítette az iskoláztatás lehetőségének elterjedése, az ingázás szükségessége a munka miatt, illetve a közlekedés fejlődése lehetővé tette a falun kívüli munkahelyekre járást, a falun kívüli kapcsolatokat, szórakozásokat stb. De mindezek ellenére sokáig még arra törekedtek, hogy ne legyen vegyes házasság.

A harmadik generációhoz tartozók már egyáltalán nem veszik figyelembe a hagyományos sváb párválasztási és házasságkötési szokásokat, normákat. A felek egyre inkább eltérő származásúak, a nemzetiségnek, a vallásnak, a vagyonnak nincs hatása a párkapcsolatokra. Már a szülők, nagyszülők sem tudják befolyásolni a kapcsolatok alakulását. „Ma már nem lehet a fiatalokat irányítani. Külön lakást akarnak, építenek is, tanulnak, válogatnak a munkák között, függetlenek.” Mondhatjuk úgy is, hogy ma már szabadabb a párválasztás. Ma már nehéz is „megfelelő” párt találni falun belül, és a magasabb iskolai végzettséggel rendelkezők (egyetem, főiskola) gyakrabban hoznak idegen párt a faluba, illetve költöznek el a faluból.

Bár az esküvői szertartás, a lakodalmom mára elvesztette sváb, bogdányi jellegét, a most házasságot kötők közül jó néhánynál mégis újból előfordul a tradícióknak megfelelő esküvő, az őslakos sváb családból származók újra felelevenítik a régi szokásokat, „divat lett” a sváb lagzi. Ezt a tendenciát csak az utóbbi két-három évben lehet megfigyelni, ami remélhetőleg hosszú távú lesz, és egyre jobban követi az igazi bogdányi sváb esküvő dramaturgiáját.

A hipotézisek megerősítése

Empirikus kutatásom első fejezetében három hipotézist fogalmaztam meg, és ezek alapján vizsgáltam a dunabogdányi házassági mobilitás kérdéskörét. A következő eredményekre jutottam, amelyek megerősítik feltételezéseimet:

1. Az első nemzedék (az 1920–1933 között születettek, most 71–84 éves lakók) párválasztási, házassági szokásait a közösségi normák, szokások erősen meghatározták. A svábok szinte kivétel nélkül egymás között házasodtak, figyelembe véve a felekezeti hovatartozást és a vagyoni réteghelyzetet is.

2. A ki- és betelepítés (1947) volt a faluban az a nagy társadalmi változás, amely leginkább hatott a házassági szokásokra. Ez után a történelmi esemény után a vegyes házasságok száma (a házassági mobilitás) fokozatosan megnőtt, ez a folyamat pedig az egész falu házassági szokásait, normáit közösségi és egyéni szinten is befolyásolta, megváltoztatta. E kulcsfontosságú eseményt mellett meghatározó volt a második világháború, mely ugyan a ki- és betelepítés előzményének tekinthető, de a mobilitási csatornák megnyílása szempontjából döntő, amelyek tovább erősítették, több dimenzió, tényező együttes hatásaként növelték a vegyes házasságok elterjedését a faluban.

3. A harmadik generáció (az 1954–1973 között születettek, a ma 31–50 évesek) tagjainál és napjainkban a párválasztás szabadabb, a régi (első generációs) bogdányi párválasztási, házassági normák, szabályok, tradíciók, szankciók ma már nem érvényesek. A házasságok élete önállóbb, a szülők, a rokonok, a falu kevésbé vagy egyáltalán nem szól bele életükbe, a házaspárok függetlenebbek.

Összefoglalás

Tanulmányomban a társadalmi mobilitás egy dimenzióját vizsgáltam részletesen, a házassági mobilitást. Azt mondhatjuk, hogy a társadalmi mobilitást strukturális kényszerszerek és egyéni cselekedetek együtt befolyásolják. A mobilitás biztosítja a makro- és mikrostruktúra közötti kapcsolatot.

A házastárs kiválasztásával kapcsolatban a házassági homogámia és heterogámia három dimenzióját emeltem ki: a preferenciákat (társadalomgazdasági erőforrások), a „harmadik fél hatását” (kulturális jellemzők) és a házassági piacot. A kutatók feltételezik, hogy ezek együtt határozzák meg, ki kivel házasodik.

E feltételezéseket a Dunabogdányban végzett kutatásommal vetettem össze. Ebben a sváb faluban három nemzedék párválasztási, házassági szokásait, normáit, íratlan szabályait elemeztem, és megnéztem, hogy a nemzedékek között ebből a szempontból milyen különbségek adódnak.

Dunabogdány a második világháborúig, valamint az 1947-es kitelepítésig erősen zárt sváb falu volt, ahol a kisebbség volt, illetve van többségben. Ezt a zártságot a házassági és öröklési szokások, a közösségi normák, az erős tradíciók, a sváb nyelv, a sváb ünnepek, a vallás, az erőszakos asszimilációs törekvések vagy ellenkezőleg, a kizárás a magyar közegből és a „sváb mentalitás” (azaz gyarapodás mindenekelőtt), egyfajta befelé fordulás biztosította. A rossz közlekedési feltételek a fővárost is elvágták a falutól. A társadalmi mobilitás hiánya mintegy kiküszöbölte a modernizációs, globalizációs hatásokat.

A vizsgált korcsoportba tartozó dunabogdányi svábok kettős identitásúak: magyarok és svábok egyaránt. A kutatásomból kiderül, hogy az első és a második generációba sorolt egyének idősebb tagjainak elsődleges orientációs csoportja az etnikai csoport, a svábság, amely a származáson és a tradíciókon alapul, a második generációhoz tartozóknál a „svábság” egyre inkább „németté” definiálódik, ez számukra magasabb státust jelent, amivel azonosulnak is, és a magukat magyarnak vallók is alkalmazkodnak a kisebbséghez. A harmadik generáció tagjai főként a magyar értékeket és normákat vallják magukénak. A történelmi események hatására változik az identitás erőssége, a kitelepítés hatására a sváb hovatartozás erősödött, és a magyar (a falun belül) megvetendő lett. Időben az első generációtól a harmadik felé haladva folyamatosan erősödik a magyarságtudat.

A faluban a vallás a lakosság életének elválaszthatatlan része, melynek hatása koronként, történelmi eseményeként változik, hol elválasztó szerepet tölt be, hol integrálót, hol pedig túlélési stratégiaként szerepel; egyéni és közösségi szükségleteket egyaránt kielégít, biztosítva a csoporton belüli egyensúlyt, kohéziót és a falu zártságát. A sváb kisebbség katolikus vallású. A magyarok reformátusok. A katolicizmus nemcsak elválasztotta a svábokat és a magyarokat, hanem össze is kötötte őket. A svábok csoportján belül a reformátusokkal szemben növelte a különbségeket, de a szintén katolikus magyarokkal szemben csökkentette.

A vagyoni tagozódás a svábok és a magyarok között is fennállt, de a sváb közösségen belül is fontos státusképző elem volt, amely egyben a közösség zártságát is erősítette.

Az első generáció idejében a házasságkötésnél a vallásnak, az etnikai származásnak és a vagyoni helyzetnek egyaránt döntő, rangsor nélküli szerepe volt. Ez a három di-

menzió együtt, sokszor összefonódva határozta meg az emberek közötti kapcsolatokat. Egy sváb csak svábbal, katolikussal és rangjához méltóval házasodhatott össze. Az ettől eltérő variációk eleinte tiltottak, később „csak” megvetendők voltak. Ma már ez a követelmény a harmadik generációs alanyoknál érvényét veszítette. A mobilitási lehetőségek kiszélesedésével, a modernizációval nyitottá vált a falu, a történelmi események szükségyszerű következményeként. Az első generáció már beletörődött a normák átalakulásába, de megjegyzés, kíváncsi, olykor elszólás révén elhangzik még a múltbeli szokás iránti igény. A második generációban már találkozunk a „diploma diplomához házasodik” jelenséggel, de ez – nem meglepő módon – nagyon korlátozta a falun belüli párválasztást, hisz a „piaci viszonyok” ezt nem tették lehetővé. A harmadik generációban a vegyes házasságoknál inkább a lányok svábok, helybeliek, és a férfiak magyarok, idegenek. Azt tapasztaltam, hogy a vegyes házasságok terjedésével a falusi közösség szokásai, normái, tradíciói, elvárásai a párválasztással, házasodással kapcsolatban rugalmasabbak lettek. Lazultak a szabályok, az elvárások; az eddig ismeretlen vagy el nem ismert, el nem fogadott házasefeleket, újfajta viselkedéseket, magatartásokat (például az esküvőn) egyre inkább tolerálják, elfogadják, minél több vegyes házasság kötődik, annál inkább, és ezzel együtt, egymásra kölcsönösen hatva és erősítve, a házasulandó felek is kevésbé érzik kötelező erejűnek, szigorúnak, megmásíthatatlannak az eddigi normákat, házasodási szokásokat. Mernek új elemeket, magatartásformákat bevenni párválasztásukba, házasságkötésükbe és az ezt követő házasságukba. Tehát egyfajta oda-vissza hatásról van szó a közösség és az egyén között.

A második világháború utáni társadalmi változások megfigyelhetők a faluban is, például a gyermekszám az első generációnál kettő vagy három volt, a szülőknél még négyhat volt az átlagos. Ma azoknak, akik a faluban élnek, két-három gyermekük van, a Pestre költözötteknek már csak egy-kettő. Az aktív vallásgyakorlás csak az első generációs idősre jellemző, a fiatalabbak főleg hétvégenként járnak templomba. Ez összefügghet a falun kívüli munkahelyekkel, az ingázással, a sok munkával, a vallás erejének csökkenésével, a vegyes házasságok gyakoriságával. Az együttélések száma nőtt a faluban, ez ma már elfogadott, nem szólják meg érte a párokat. Ötven évvel ezelőtt csak a templomi esküvő volt hiteles, ha valaki csak anyakönyvvezetőnél kötött házasságot, azt vadházasságnak, elítélendőnek tekintették a falubeliek. A válás az első generációsok idejében fel sem merült, ma már sok családban előfordul.

Az életmódban is jelentős változások figyelhetők meg. A sváb ételeket csak az öregek készítik, azt is egyre ritkábban. Gyerekeik, unokáik nem tudják, hogyan kell főzni ezeket. Földműveléssel, piacra termeléssel ma már senki nem foglalkozik a faluban, csak annyit termelnek, amennyit elfogyasztanak. A földeket elvették, eladták, vagy az öröklődéssel felaprózódott. Svábul csak az öregek beszélnek, a gyerekek néha értik a nyelvet, de már nem beszélnek. Az öregek is keverik a magyar és a sváb szavakat, egy mondatban mindkettő előfordul. Viszont a németnyelv-tanulást ma fontosnak tartja a falu, már az óvodában tanulják a verseket, mondókat, amit az iskolában emelt óraszámban folytatnak.

Dunabogdányi kutatásom a társadalmi mobilitás folyamatának csak egy metszete. A párválasztási, házasodási szokásokban, normákban azért történtek gyökeres változások a második világháborút követően, mert ezt a társadalmi mobilitás más dimenziói lehetővé tették. A Dunabogdányban történt változások ugyanakkor nem tekinthetők egy

folyamat befejezésének, én csak egy szakaszt ragadtam ki a falu történetéből, amely folytatódik. Ezt a folytatást látjuk az elhalasztott házasságok számának növekedésén, a „nem házasodás” növekvő gyakoriságán, a gyermekszám csökkenésén, a generációk elköltöztetésén, különélésén stb. Ezekre a házasodással kapcsolatos jelenségekre figyelni kell, hisz láttuk, hogy egy rövid időszakon belül is milyen nagy változások mentek végbe.

IRODALOM

ANDORKA RUDOLF

1997 Bevezetés a szociológiába. Budapest: Osiris.

BELLÉR BÉLA

1981 A magyarországi németek rövid története. Budapest: Magvető.

BINDORFFER GYÖRGYI

2001 Kettős identitás. Budapest: Új Mandátum – MTA Kisebbségkutató Intézet.

BONIFERT MÁRIA

1997 Kitelepítettek és hazatérők – a dunabogdányi svábok kálváriája. Dunabogdány: Dunabogdányi Polgármesteri Hivatal.

BOURDIEU, PIERRE

1978 A szimbolikus tőke. In A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Pierre Bourdieu, szerk. 379–400. Budapest: Gondolat.

2000a Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In Szociológiai irányzatok a XX. században. 2. Fekai Gábor – Némedi Dénes – Somlai Péter, szerk. 431–445. Budapest: Új Mandátum.

2000b Férfiuralom. Budapest: Napvilág.

BUKODI ERZSÉBET

2000 Ki, mikor és kivel házasodik? A házasság helye az egyéni életútban és a történelmi időben. Szociológiai Szemle 2:105–127.

2002 Ki kivel (nem) házasodik? A partnerszelekciós minták változása az egyéni életútban és a történelmi időben. Szociológiai Szemle 2:28–58.

CSEH-SZOMBATHY LÁSZLÓ

1979 Családszociológiai problémák és módszerek. Budapest: Gondolat.

HOVANYECZ LÁSZLÓ

2002a Ki a sváb, és ki a magyar? Népszabadság, március 2. Budapest melléklet 40.

2002b Hatalmas veszteség volt. Szarka László a magyarországi németek kitelepítéséről. Népszabadság, április 27. Hétvége melléklet 25.

KNÁB MIHÁLY

2002 A dunabogdányi Általános Iskola története. Kézirat.

SOROKIN, PITIRIM

1993 Társadalmi mobilitás. *In* Szociológiai történeti szöveggyűjtemény. Huszár Tibor – Somlai Péter, szerk. 253–279. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

1998 A vertikális mobilitás csatornái. *In* A társadalmi mobilitás. Róbert Péter, szerk. 12–25. Budapest: Új Mandátum.

BARBARA SÓLYOM

Social and marital mobility in a Hungarian village, Dunabogdány

This essay focuses on social mobility generally and marital mobility particularly in a Hungarian village with ethnically mixed inhabitants, Dunabogdány. While social mobility as a multidimensional process is the subject of many inquiries, marital mobility is a much less well-represented field in the social sciences. In the first part of the study the analytical concepts will be introduced, in the second part a concrete case study will be presented in detail. This study is aimed at showing how marital mobility is embedded in all the other dimensions of social mobility, and, on the other hand, how the whole process of social mobility can be better understood with the help of this particular social phenomenon.

Leányszöktetés: deviancia vagy norma?

A tanulmány a szerző szilágysági falvakban végzett terepmunkája során nyert 20. századból származó adatok alapján készült. A Szilágyságban nem ritka leányszöktetés szokásának hátterét kutatja, a személyes döntések és családi kezdeményezések motivációit elemzi. Felvázolja, hogy a szokás hogyan viszonyul a közösségi normarendszerhez, a családi, közösségi és egyházi szankciók ellenére, hogyan épül be mégiscsak annak szokásrendjébe. A szerző tanulmánya végén megkísérli azt is, hogy az Arnold van Gennep által felvázolt modellnek megfeleltetve a leányszöktetés szokáscelekményét átmeneti rítusként értelmezze.

A házasság a hagyományos paraszti társadalomban nem csupán az önálló élet egyik lehetséges formáját jelentette, hanem szinte kizárólagos jelleggel bírt: a házasság állapot és a felnőtté válás kölcsönösen feltételezték egymást.¹ A közösség teljes értékű tagjává csak akkor válhatott az egyén, ha mindkét szerepkörnek eleget tudott tenni. A sikeresnek és teljesnek nevezhető élet maga is úgy volt megkonstruálva ebben a paradigmában, hogy a biológiai funkcion kívül a gazdasági és társadalmi feladatokban is mindkét nem együttes, egymást kiegészítő részvételét igényelte – a nemek közötti munkák felcserélhetősége vagy helyettesíthetősége alárendeltnek, sőt alábecsültnek minősült a kiegészíthetőség ideálja mellett. „Az Isten úgy adta, hogy az ember az asszonya egy: egy testek, és egymás nélkül nem írnek semmit”² – fogalmazza meg a paraszti bölcsélet.

A családok élet normája – nyugodtan nevezhetjük így, hiszen nem csupán a felnőtt lét egyik alternatíváját, hanem az egyetlen elfogadott formáját jelentette – az egész közösséget a házasságkötésre és a házasságban való megmaradásra sarkallta.³ A leányszöktetés, ami ugyan a házasságon kívüli kapcsolatrendszer egyik módja volt, ezt nemhogy gyengítette vagy kétségbe vonta volna, hanem inkább erősítette. Azáltal, hogy az adott egybekelési lehetőségek kereteit tágították, az aktuális körülményekhez igazították, éppen hogy a páros élet intézményének fontosságát, fenntartásának szükségességét fogalmazták meg. Nem a házasság intézményének elvetéséről van tehát itt szó, hanem a normatívkanonizált házasságkötési formákhoz való viszonyulásról: ennek elutasításáról és/vagy aktualizálásáról a változó körülményekhez, rugalmassá tételéről és/vagy e formák köreinek bővítéséről.

A jelen tanulmány azt kívánja feltárni, hogy a leányszöktetés mint családalapítási szándékú kapcsolatrendszeri forma hogyan viszonyult a közösség normarendszeréhez, illetve hogyan épült be annak szokásrendszerébe. A vizsgálat alapját képező terepmunkát egy igen kevésbé kutatott tájegységben, a Szilágyságban végeztem. Bár a leányszöktetés több évszázados hagyományra tekint vissza, ezúttal csak a 20. század eseményei kerülnek elemzésre, hiszen jelen esetben a szóbeli források nyújtják a megismerés legteljesebb lehetőségét.⁴

Kutatástörténeti áttekintés

Az Ethnographiában az 1890-től kezdődően megjelent közlemények azt jelzik, hogy a néprajzi kutatásoknak már igen korai fázisában felfigyeltek a leányszöktetés jelenségére. Természetesen a korabeli tudományos koncepcióknak megfelelően a híradásokon kívül az eredetkutatáson és komparatív adatközlésen volt a hangsúly.

Elsőként Thúry József ír a nőrablásról mint a növételt megelőző népszokásról: „a férfi nem békés megalkuvás útján, és a leány apjának fizetett összegért jutott feleséghez, hanem erőszakosan rabolta egy másik törzsből vagy nemzetségből” (Thúry 1890:406). Római és görög történelmi példákat említ, illetve a Hunor és Magyar nőszerzéséről szóló mondára hivatkozva ősi magyar szokásnak tekinti, amelynek maradványait a recens házassági rítusokban is felfedezhetőnek véli, például amikor a vőlegény és társai a menyasszony ágyáért mennek, a menyasszonyt is elbűjtatják; az esküvő után megpróbálják visszalopni a menyasszonyt (Thúry 1890). 1894-ben Nagy Géza a honfoglalástól kezdődően nyújt történeti áttekintést, kitérve a Szent István korától datált tiltási rendeletekre is (Nagy 1894). Az őshaza kérdéskörét kiemelt prioritásúként kezelő és a komparatistikai igényű kutatások paradigmájába illeszkedően keresik a hasonló jelenségeket a rokon, a szomszédos és akár a távolabbi népeknél is. Többen számolnak be vogul, osztják, votják párhuzamokról (Munkácsi 1894; Jankó 1904; Tagányi 1919). Csak egy példát említve hadd idézzem Jankó Jánost: „Szorovszkija [osztják falu] híres arról, hogy ott minden tisztességes asszony – szökött asszony, vagyis a vőlegény nem fizette le érte a móringot (kalyim, unák), hanem a nélkül szöktette el a lányt.” (Jankó 1904:62.) A délszlávoknál, a románoknál és a szászoknál is találkozunk a jelenséggel (Both 1910; Ernyei 1910; Eckhart 1954), valamint említést tesznek ázsiai népek nővásárlási és -rablási szokásairól is (Tagányi 1919).

A magyar nyelvterületet illetően a mai Magyarországról kevés adatunk van (Perl 1894). Elsősorban a Szilágyságból (Moldován 1913:156)⁵, Vistáról (Daróczi 1936), a bukovinai székelők köréből (Bakó 1941; Györgyi 1962), Csík megyéből (László 1944:276), Székéről (Győri 1975:130), a Fekete-Körös völgyéből (Kós 1976:69), Almás mentéről és Kalotaszegről (Tárkány Szűcs 1981a:255–264) származó adataink jelzik a szokás előfordulását, kitérnek az esemény lefolyására, az okokra és a következményekre, meglehetősen kevés teret engedve a leírás túl az értelmezésnek.

Szilágyság

A tanulmány alapjául szolgáló terepmunkát a történeti Szilágyságban végeztem 2001–2002-ben. Mivel a szakirodalom igen mostohán foglalkozik ezzel a tájegységgel, s így a közismertsége igen szűk határokon belül mozog, az alábbiak földrajzi elhelyezésének megkönnyítése érdekében nem tartom hiábavalónak röviden bemutatni a terület belső tagolódását.

Három kisebb régiót szoktak elkülöníteni: a *Tövishátat*, melyet a Szamos, a Mázsa- és a Zilah-patak fog közre; a *Kraszna mentét*, amelyhez a Kraszna folyó vonalán és mellékpatakjainak (Kolicka, Martóca) felső völgyeiben lévő települések tartoznak, és a *Felső-Berettyó mentét*, mely területen a folyó Márkaszékig tartó szakaszán elhelyezkedő falva-

kat értjük (Major 1999:19–21). Tereptapasztalatom viszont azt mutatja, hogy a Szamos és a Szilágy-patak szögletében lévő falvak (Benedekfalva, Bósháza, Égerhát, Monó, Sülelmed, Szamosardó, Szamoscikó, Völcsök) társadalom-néprajzilag és szokásvilágukat illetően elkülönülnek a Tövisháttól, önálló kistájat alkotva. Ezért a továbbiakban ezt a településcsoportot külön mikrorégióknak fogom tekinteni, és a *Szilágy–Szamos köze* elnevezéssel illetem.

„A vót a divat”⁶

A közösség szokásszerkezetében a normatívként megkonstruált és fenntartott házasságkötéssel szemben a leányszöktetés normaszegő magatartás volt – strukturálisan legalábbis, hadd tegyük hozzá: már rögtön a legelején. Mégsem ment ritkaságszámba. Sőt a Szilágyságban úgy az 1920-as és 1950-es évek között annyira általánossá vált, hogy szinte alig volt „rendes” egybekelés. Ahol a párválasztást a szülők a későbbiekben is igyekeztek ellenőrzési körükben tartani (mivel ez volt a szokáscselekmény egyik legfontosabb motivációja), akár az 1970-es, sőt 1980-as években is előfordult egy-egy szöktetés. Különösen igaz ez a leghagyományőrzőbb régiókra, a Szilágy–Szamos közére és Désházára, ugyanis itt indult bomlásnak legkésőbb a hagyományos család- és társadalomszerkezet, -szervezet és -ideológia.

Mindannak ellenére, hogy az életszakaszok fordulóinak normatívként elfogadott forгатókönyvével, illetve az ezek háttérét képező értékekkel és érdekekkel szemben léptek fel e cselekedettel, a leányszöktetés deviánsnak minősítése mégsem egyértelmű, hiszen a szempontok sokasága az ítéletalkotás mérlegét pluralizálódott elvek mentén engedi mozogni. Ezek között a relatív „keretek” között meglehetősen rugalmasnak bizonyulnak az adott körülményekhez való alkalmazkodásban. Viszont továbbra is óvatosan kell bánnunk a szokásesemény elhelyezésével a norma és a deviancia dichotóm tengelyén. Hiszen mindez a „normális” házasságkötés normatív értékén nem változtat, nem szorítja ki, és nem becsüli alá, hanem – egyfajta prioritást tulajdonítva ennek – „ideálnormaként” vagy, mondjuk inkább így, primer normaként továbbra is elismeri, és ilyenként tiszteli. Viszont a háttérben egyfajta hallgatólagos konszenzus alapján működtetik a leányszöktetés – fogalmazzunk így – szekunder (vagy árnyék-) normáját.⁷ Természetesen a szokást differenciáltan ítélik meg, hiszen ezen belül is elkülönülnek a „normális” és a „deviáns”⁸ formák, amelyek fokozzák a kérdéskör rétegzettségét és bonyolultságát.

A szöktetés okai

Az egyéni párválasztás igénye

A paraszti társadalom szervezetének és az ettől elválaszthatatlan paraszti morálnak alappillére volt a család intézménye, mely kettős imperativust fogalmazott meg az egyének számára: a családalapításnak és a családi stabilitás fenntartásának kötelességét. A nemcsak optimálisnak, de egyetlen elfogadott és teljes értékű életformának tartott házasság állapot implicit kényszerítőerőként hatott ezen normák betartására. A közösség ugyanis család-

dokat integrált, az individuumokat csak ezeken keresztül, családtagokként kapcsolta be struktúrájába. Emiatt a személyes szféra alárendeltnek minősült a familiáris értékek és érdekek prioritásával szemben, ami nem feltétlenül külső, kényszerítő normaként működött, hanem elsősorban a norma interiorizálása biztosította életképességét. A család-csoport-hoz tartozás társadalmi és gazdasági jogokkal ruházta fel a hozzá tartozókat, de ugyanakkor elvárta tőlük, hogy személyes döntéseik és cselekedeteik során szem előtt tartásák a csoport szempontjait, vagyis ne csak egyénként, hanem családtagokként viselkedjenek.⁹ Mivel tehát a csoport egészének és a tagoknak a megítélése szorosan összefüggött egymással, illetve a csoport zökkenőmentes működése, a közösség által normatívként rögzített funkciók ellátása szükségessé tette valamennyiük kooperációját, a család nemcsak hogy igényelte, de a jogot is fenntartotta magának, hogy ellenőrzése, sőt beavatkozási hatóköre alatt tartsa az individuumok magatartását, különösen akkor, ha úgy értelmezték, hogy azok átlépték az elfogadott viselkedési formák körét.

A Szilágyságban a század első felében még többnyire általánosan elterjedt volt a nagycsalád, amely nem csupán a legoptimálisabb kerete volt a rendszer ilyen jellegű működésének, de valójában előfeltételezte is ennek gördülékeny megvalósulását. A Szilágyság–Szamos között és a Tövisháton őrizte meg legtovább hagyományos formáját, melyet csak a szocialista államapparátus gazdasági, társadalmi és kulturális változtatásai tudtak kikezdeni, ellehetetlenítve a fenntarthatóságához szükséges alapvető feltételeket.¹⁰ A Felső-Berettyó és a Kraszna mentén (ennek különösen a Szilágysomlyótól nyugatra eső részében) korábban – nagyjából az első világháborút követően – jelentkezett az a tendencia, amely a nagycsalád mellett egyre nagyobb teret nyitott a törzscsalád-szerkezetnek. De a nukleáris család formátuma itt is csak a sokrétű és erőteljes szocialista átalakítások, valamint a modernizációs hatások következtében vált egyre elterjedtebbé és elfogadottabbá.

Amint már említettem, a nagycsalád az a formátum, mely a legnagyobb mértékben igényelte, és a leghatékonyabban volt képes működtetni az individuális érdekek alárendelését a családcsoporthoz javára. Bár a törzscsalád és ezzel párhuzamosan a nukleáris család fokozatos dominánssá válásával a család létszáma csökkent, és szerkezete egyszerűsödött,¹¹ a lényeges demográfiai változások ellenére számos strukturális elv – habár meglazulva és a század második felében egyre gyengülve – továbbra is fennmaradt. A nagycsalád kötelékének szorosságát és ideológiájának továbbélését vélem felfedezhetők például az egyes szociális és gazdasági feladatok közös ellátásában (materiális javak – háztáji termelésű élelmiszerek, gyógyszerek stb. – cseréje, kisgyermekre való vigyázás, betegek, öregek gondozása), az egyéneknek a tágabb családot, rokonságot is figyelembe vevő megítélésében, a keresztszülő-választási szokások megváltozásában, ami a baráti kapcsolatok helyett a vérségi kötelékeket törekszik megerősíteni.

A hagyomány a parasztcsalád mint komplex gazdasági és társadalmi egység újratermelődését biztosította, a közösségi értékrendszer konvencionalizálásával. E morális rend alapján működtek azok az elvek, amelyek a jelenségeket pozitív vagy negatív értéktartalommal töltötték fel, illetve amelyek normák formájában imperatívusokat fogalmaztak meg a közösséget alkotó szociális egységek (családok, egyének) számára (vö. Jávor 2000:603–604, 609). Hatékonysága ugyanakkor nagymértékben függött a társadalom struktúrájától, vagyis a zártság és az integráltság minőségétől.

A paraszti erkölcs három alapvető komponens köré szervezi az erényeket: a munka mint gazdasági, a család mint társadalmi és a vallás mint erkölcsi rend értékei köré. Ezek természetesen szervesen összefüggnek egymással, hiszen a családnak gazdasági aspektusai is vannak, de ugyanakkor a „szaporodjatok és sokasodjatok” isteni parancsnak is alárendeli magát; a munka a család fenntartását szolgálja, illetve az istentől kapott talentumok el nem herdálását, a gondos és dolgozó szolga módjára való megszorítását jelenti; a vallás pedig a munka és a család fogalmait, illetve a hozzájuk kapcsolódó értékeket tölti fel pozitív vagy negatív tartalmakkal, kijelölve így a szabályok irányelveit és a tilalmak körét.

Ezen három alapérték jegyében a szorgalom, a mértékletesség, az önuralom és az engedelmesség/alázatosság azok a leglényegesebb erények, amelyek az élet valamennyi megnyilvánulását irányítják. A házasság is, azon túlmenően, hogy két individuum személyes kapcsolata, feltöltődik az említett tartalmakkal, sőt az egyéni törekvéseket alárendelik a nemesebb minőségekként interiorizált értékeknek. Alapvető feladatai: a gazdasági önellátás, a társadalmi stabilitás és kontinuitás, a lelki és testi tisztaság biztosítása és megőrzése. Az öncélú cselekedetek, élvezetek és örömök – legyenek azok akár érzelmi, akár testi, akár materiálisak – alárendeltek, és amennyiben konfrontálódnak a fentiekkel, vagy azok ellenében fejtik ki hatásukat, az ideálnorma tilalmasaknak és büntetendőknek kiáltja ki őket.¹² Ebbe a koncepcióba illeszkednek a házasságkötést szabályozó normák is, illetve ez jogosítja fel a családot, sőt a közösséget is arra, hogy a – formális és nem formális – párválasztást ellenőrzése alatt tartsa.

Mivel a beépülő személy kettős elvárásnak kell hogy eleget tegyen: elősegíteni és emelni a befogadó család értékeit egyéni képességei és tettei által, valamint ugyanezt biztosítani származási családjá státusa és presztízse által, két alapvető szempont kerül mérlegelésre: a választott egyéni kvalitásai, illetve annak a családnak a gazdasági, társadalmi és vallási jellemzői, amelynek tagja. A személyes vonzalom ezekhez képest kisebb szerephez jut ebben a bonyolult választási mechanizmusban.

A leányszöktetés mint házasságkötési szándékú kapcsolatalakítási mód ezen az igencsak összetett kalkuláción alapuló spekuláción üt rést, megteremtve az egyéni preferenciák érvényesítésének lehetőségét. Ebben a formában viszont igencsak súrolja a normaszegés határát, hiszen a közösség univerzális értékeivel helyezkedik szembe. Ahhoz, hogy a megítélés veszítsen rigorozitásából, és hogy a közösség interiorizálja a „Ki milyen virágot szakít, olyat szagol” elvet, igen sok mindennek kellett történnie; ilyen a szöktetések számának szaporodása, más szöktetési motivációk kialakulása, a munkával, a családdal és a vallással kapcsolatos mentalitás megváltozása.

A szülői akarattal való szembeszegülés, bár a 20. században már ritkább volt, mint az egyéb motivációjú szöktetések, mégis az egyik legfontosabb indítéknak számít. Viszont ezt is differenciáltan kell megközelítenünk, hiszen az esetek többségét az „enyhe” ellenszegülések, a szülői preferenciáktól csak árnyalatokban eltérő egyéni választások tették ki, és lényegesen gyéresebb volt az éles konfrontálódás. Ez utóbbit példázva hadd említsek egy völcsöki esetet, amikor az etnikai és felekezeti endogámia, valamint a társadalmi egyenlőség normáját mellőzve a lány a szülei tiltása ellenére elszökött egy román fiúval. Az engedetlenségen feldühödött apa erőszakkal hazahozta lányát, majd újsághirdetést adott fel, amelyben egy bizonyos pénzösszeget ígért annak a férfinak,

aki elveszi feleségül. Akadt is egy élelmes jelentkező Monóból. De nem sokra rá, hogy díszesen felvonultatták a hozományt, és a lányt átköltöztették Monóba, a román legény visszaszöktette szerelmét, s a szülőknek el kellett ismerniük kudarcukat.

Szegénység

A leányszöktetés második legfontosabb indítéka a háborús helyzet következtében kialakult szegénység volt. A hozomány és a lakodalom különösen alkalmas a család anyagi-kulturális-társadalmi összetevőinek megjelenítésére (Jávor 2000:644); keretet biztosít az érintetteknek arra, hogy újrafogalmazzák a közösség előtt materiális, kulturális és szociális identitásukat, illetve változtassanak a hierarchiában elfoglalt addigi helyükön. Mivel a szöktetés mentesítette a családot mindkét tehertől, mivel csak egy szűk körű vacsora rendezése és a stafírun g utólag, akár részleteiben történő kiadása, netán teljes visszatartása követte, igen alkalmasnak bizonyult arra, hogy elleplezzék gazdasági potenciáljukat. Bár mindenki anyagi helyzete közismert volt a falu valamennyi lakosa előtt, a házasságkötési szertartás olyan nyilvánossági fórum, amelyben más mércével méretetik meg az anyagi tehetőség, mint a mindennapokban. Így a szegénység, habár köztudott és a hétköznapiakban nem stigmatizált, a rítus reprezentatív aspektusainak való meg nem felelés fényében nagyobb súllyal ruházódik fel, és a család státusát veszélyezteti.¹³

Az előbbi motivációval ellentétben ez volt a legelfogadottabb indíték a szöktetéssel történő egybekelésre. Hiszen mindkét fél számára előnyöket jelentett: lehetőséget biztosított a fiatalok számára a személyes preferenciákat is figyelembe vevő párválasztásra, és ugyanakkor a szülőket is mentesítette az anyagi terhektől, illetve attól, hogy veszélyeztessék társadalmi státusukat. Legtöbbször a kölcsönös beleegyezésre épült. A leány elvitelét a szülők véleményének kikérése előzte meg, akár a normatív leánykérési szokáshoz igazodva, kéréssel és megvendégeléssel. Csupán a házasságkötési szertartás normájának nem tettek eleget. Az eljegyzés – jegyajándékok cseréje – esküvő, lakodalom – hozományadás – az új asszony templomi bevezetését követő vendégség struktúrája helyett egy másik szokásrendet alakítottak ki: megegyezés – leány elvitele (formális szöktetés) – elhálás – polgári és egyházi esketés – szűk körű vacsora. Amint már a tanulmány elején említettem, annak ellenére, hogy a szöktetés a két világháború közötti időben annyira általános volt, hogy szinte nem is volt „normális” egybekelés, nem érvénytelenítette a „rendes” házasságkötés normatív funkcióját, sőt annak mint „ideálisnak” az elsőbbségét és teljesebb értékűségét továbbra is elismerte. Ennek a jelenségnek a leírására a legtalálóbbnak a primer és a szekunder norma kifejezéseket találtam, melyek azt érzékeltetik, hogy ezek nem egymás ellenében, hanem egymással párhuzamosan, sőt egymást kiegészítve működtek, hiszen ha az adott körülmények alkalmatlanná tették a családokat az elsőnek való megfelelésre, lehetőség nyílt az utóbbi aktivizálására. Ez ugyan formálisan normaszegőnek tekinthető, de lényegét tekintve nem az, hiszen ha meg is sértette a közösség alapvető értékeit, ezt csak időlegesen tette, előbb-utóbb sor került ezek helyrehozatalára: eklézsiakövetéssel a vallási alapú erkölcsök rendezésére, a hozomány kiadásával az anyagi részesedésre az öröklés (vagy legalábbis az erre való jog el nem vétele a kitagadás mellőzésével) és az utódcsalád gazdasági és társadalmi pozíci-

ójának „szinten tartására”. Csupán abban az esetben van többről szó, mint formális gesztusokról, ha a szöktetés motivációs háttérében egyúttal a szülői akarattal való ellenszegülést is ott találjuk, amit ugyan követhetett az utólagos beleegyezés, de akár a nyílt konfrontálódás és meg nem bocsátás is.

Az általános elterjedtség

Az általánosan elterjedt modellek követése, vagyis a másoktól való különbözőség elutasítása, a nonkonvencionális magatartás elvetése a paraszti viselkedést szabályozó elvek egyik lényeges normája. Ebből a perspektívából nézve minden kirívó, külön magatartás morális ítéletet von maga után: *bölcsködés, nagyizolás, kivagyiság* stb.

Mivel a leányszöktetés az 1930-as, 1940-es években annyira általánossá vált például a Tövisháton, hogy valósággal kiszorította a „rendes” házasságkötést, az azonosság elve alapján a gyakorlat szintjén – továbbra sem téve kétségessé a primer norma felsőbbrendűségét – prioritást élvező normává nőtte ki magát, hiszen nemcsak a szülői akarattal szembeszállók és nemcsak a szegények, hanem minden – vagy legalábbis majdnem minden – házasság szöktetéssel köttetett, még a nagygazdacsaládokban is.¹⁴

Szexuális „rendellenességek”

Az előbbi indítékokkal ellentétben az alábbiakban felsorolásra kerülők ritkábbak voltak ugyan, de nem mellékesek vagy elenyészőek.

Mivel a nagylánynak a házassági „piacon” egyik legfőbb erénye szexuális tisztasága volt, ennek elvesztése igen komoly hátrányokat vont maga után, sőt lehetetlenné tette a megszégyenítő aspektusok nélküli, „rendes” házasságkötést, hiszen sem fátylat, sem koszorút, sem fehér ruhát nem ölthetett magára, mivel ezek mind a szüzesség szimbólumai. Az ilyen lány „tisztességes” férjhez adásának tulajdonképpen egyetlen lehetséges módja volt: a szöktetés. Így ugyanis beléphetett – ha időlegesen egyházilag és polgárilag még nem is, de társadalmilag igen – az asszonyi státusba, ami összhangban volt szexuális állapotával. Ha nem is volt teljes mértékben kiiktatható a szüzesség elvesztése miatti szégyen, mégis lényegesen redukáltabb formában került kifejezésre.

Tulajdonképpen három eset említhető ezen a típuson belül:

a) Szexuális kapcsolat előzte meg a házasságot, és partnerként megőrizték egymást a továbbiakban is.

b) A házasság előtti szexuális érintkezés során a lány teherbe esett, és hogy megelőzhessék a nyilvánosságra kerülés szégyenét, a leggyorsabb és az adott szituációra tekintve számukra az egyetlen lehetséges egybekelési formát valósították meg.

c) A lány más férfival létesített szexuális kapcsolatot, mint aki feleségül vette. A háborús helyzet miatt ugyanis előfordult, hogy katonák nemi erőszakának estek áldozatul fiatal lányok, de természetesen nem zárható ki a partnerváltás lehetősége sem.

A házasságkötés lehetőségének elvesztésétől való félelem

Különösen szemléletesen illusztrálják ezek a példák, hogy a leányszöktetés nem a házasság intézményének megingatását célozta meg, hanem épp ennek a lehetőségnek az elsza-
lasztása miatti aggodalom fejeződött ki benne. Hiszen a házasságkötés elé gördülő akadá-
lyok igen rugalmas elhárítására és áthidalására kidolgozott egybekelési szokás volt ez, amely
éppen hogy a családalapítás felé terelte, ennek megvalósításában segítette a fiatalokat.

A vénleányi vagy vénlegényi sorba kerüléstől való félelem is lényeges motiválóerőt
jelentett, hiszen a nagylányi vagy legényi kor vége felé közeledve egyre sürgetőbb lett a
házasságkötés parancsoló kényszere. Abban a társadalomban ugyanis, amelyben egye-
dül a páros élet volt a családszerkezetek hierarchiájának csúcán, s ehhez viszonyítva
minden más forma csonkának, csökkent értékűnek számított, mindannyiukat efelé írá-
nyították aspirációik.

A családi lojalitás elvénél is erősebb volt a házasságkötési vágy. Azokban a házak-
ban, ahol sok volt a lány, és az idősebbel szembeni kötelezettségnek arra kellett volna
ösztönöznie az egyént, hogy kivárja, amíg a nála korosabbak férjhez mennek, előfor-
dult, hogy a fiatalabb megtörte a rendet, s abbeli félelmében, hogy „ránőnek” a többiek,
belépett a vágyott asszonyi státusba.

A legények körében nem a családon belüli viszonyok, hanem a makropolitikai helyzet-
ből adódó nem „normális” körülmények nehezítették meg a családalapítást, és növelték
meg a házasulandó korból való kilépés lehetőségét. A háború következtében a katonai
szolgálat meghosszabbodása, sőt kiszámíthatatlan ideig való meghosszabbodása felerősít-
ette a vénlegényi sorban maradás veszélyét. Ennek elhárítására preventív módon, illet-
ve utólag alkalmazták a gyorsított kapcsolatkötési formát: vagy a berukkolás előtt biztosít-
ották be magukat, vagy hazajövetelük után oldották meg minél hamarabb a problémát.

„Hogy ne vigye e más, muszáj vót hozzányúljak az almához, me nagyon ügyes vót.
[...] Ez így vót. Nem hogy csak garázdálkodtunk, szemtelenkedtünk: muszáj vót, evitte
vóna más.”¹⁵

Rivalitás

Végezetül említtem a legények közötti versengést mint a legritkább motivációs tényezőt.
Általában mire megérett egy kapcsolat a szöktetésre, már nem voltak azonos esélyűek
az ellenfelek, hanem addigra, ha csupán implicit formában is, de kirajzolódtak az erővi-
szonyok, és eldőlt a preferenciák sorrendje. Bár a virtuskodás természetesen a Szilágy-
ságban is szervesen hozzátartozott a fiatalemberek viselkedéséhez, meg is mutatva ebbeli
készségüket minden egyes bálban, ha csak tehették, a családalapításban, amely a legé-
nyi feladatok egyik legkomolyabbika volt, a „tisztességes” megoldásokat keresték. A kor-
osztályi lojalításra és a feladat nagyságára tekintettel igyekeztek méltósággal és érett felnőtt
módjára eljárni. Úgyhogy a rivalitással indokolt szöktetésre leginkább csak akkor került
sor, amikor a fiatalok akaratát nemcsak hogy akadályozták, de keresztetkérték is a szülők a
saját választottjukkal.

Mulatságos formában történt egy ilyen eset Magyarkecelben, ahol az apa egy kraszna-
horváti kérőnek ittas állapotban odaígérte a lányát. Mivel az egész rokonság ellene volt

a területi exogámiának, közösségi erővel szervezték meg, hogy a falubeli szimpatizáns ellopja a lányt, amit végül az apa is örömmel fogadott, mivel ő már szégyellte visszavonni a horvátiaknak tett meg gondolatlan ígéretét.

Bűn. Büntetés. Bűnhődés?

A leányszöktetés mint házasságot előkészítő kapcsolatteremtési mód legitimálásának elhárítása fejeződik ki abban a közösségi elvárásban, bűn-helyesség koncepcióban, amely a cselekedet elkövetése után automatikusan előírja, sőt megköveteli, ha kell kikényszeríti a büntetések bekövetkeztét (sőt, amint később látni fogjuk, „önkéntes” felvállalását és viselését). A szöktetés ugyanis a házasságkötésnek csak társadalmilag és csupán hallgatólagosan elfogadott formája.¹⁶ Az élet azon területének szabályozására kialakított norma, amire nem voltak meg a hivatalosként elismert állami, egyházi és közösségi rendelkezések. Az élethelyzetek dinamikus változása és a társadalom alapvetően integratív jellegű működése viszont igényelte azon szituációk rendezését is, amelyek az illegálitás, a deviancia szférájába sodortak volna. Ez a „megoldási” stratégia, mivel az egyik legalapvetőbb szociális érték és intézmény, a család – és számos más, a család által képviselt érték – fenntartását és kontinuitását biztosította, normatív erőre tett szert, s ennek folytán olyan visszahatást fejtett ki, hogy az esemény szokássá nőtte ki magát.¹⁷ Mindez csakis a házasság és a házasságkötés tisztaságát legtökéletesebben szimbolizáló rítusok tiszteletben tartásával történt. Így tudta kialakítani és megőrizni normaszegése ellenére nem normaszegő megítéltségét. A primernek tekintett norma háttérében ugyan jelentős mértékben és igen nagy gyakorisággal aktivizálták, ám mindennek ellenére nem szorította ki az előbbi az elsődlegesség státusából. Ez az alárendeltségi és felcserélhetlenségi viszony fejeződött ki a büntetések kötelező voltában, ami ugyanakkor újratermelte és rögzítette is a közöttük lévő hierarchiát.

A büntetés a tilalmas zónák kijelölésével értékeket és jelentéseket fogalmaz meg, illetve őriz. Ebben a jelentős kultúráteremtő szerepében segít megalkotni és fenntartani a társadalmi világot: a mindennapi gyakorlat szintjén erkölcsi kategóriákat jelöl ki, eseményeket értelmez, magatartásformákat definiál, cselekvéseket osztályoz, és minduntalan értékkel (Garland 1997:128–129). Mint a hivatalos igazságok konkrét demonstrációja a közösség valamennyi tagja számára közvetíti a normákat, illetve a normákhoz való viszonyulási lehetőségeket (Garland 1997:137). De mivel itt sem merev struktúrákkal állunk szemben, hanem az életviszonyokra – a kanonizáltság mértékétől és a kanonizáló hatalmi elit rugalmasságától függően többé-kevésbé – érzékenyen reagáló elvekkel, a kiindulási alapot képező bűn interpretálása függ a hely és az idő paramétereitől, az elkövető személyétől és egyéb külső körülményektől.¹⁸ Viszonylagosságából kifolyólag a büntetési mechanizmusok is differenciáltan működnek, pluralizált ellenőrzési és számonkérési formákat alkalmazva.

A leányszöktetést követő szankciók sorozata kapcsán két igen lényeges dolog válik szembetűnővé: egyrészt a büntetés elmaradhatatlansága, másrészt a büntetés szégyenértékének csökkenése, sőt szinte teljes megszűnése. Az előbbiből ismételten az olvasható ki, hogy a szokásesemény annak ellenére, hogy normatív jelleget öltött, mégsem lépett át szekunder státusából primerbe. Az utóbbi pedig azt jelzi, hogy a szöktetés

általánossá válása következtében a büntetés nem töltötte be kettős funkcióját: a szégyenérzet leválásával a bűnhődés nem történt meg, viszont a büntetés ismétlődésének strukturális következményei voltak, mivel az általa képviselt hivatalos igazságok újratermelődését és kontinuitását biztosította.

A továbbiakban az ellenőrzést gyakorló intézmények alapján differenciálódó három büntetési rendszer vázolásával vizsgálom a szokáseseménynek a konfliktusteremtő akkusa utáni konfliktusoldó, a társadalomba visszaépítő mozzanatait.

A család büntetései

A szöktetés a család érdekeivel és elképzeléseivel való összeegyeztethetősége függvényében vagy a tényleges, vagy a látszólagos büntetést vonta maga után következményként. Amennyiben élesen konfrontálódott a fiatalok és a szülők akarata a választottat illetően, komoly és akár hosszú távú haragot eredményezhetett,¹⁹ aminek nemcsak érzelmi és szociális, de materiális aspektusai is lehettek: a hozomány kiadásának megtagadása, valamint az öröklésből való kizárás. Bár ezekkel a szankcionálási lehetőségekkel valamennyi szülő rendelkezett, ritkán éltek velük: leginkább csak akkor, ha az új házasság erőteljes lecsúszást jelentett a társadalmi ranglétrán, és/vagy ha megsértette az etnikai és felekezeti endogámia elvét. Az esetek többségében viszont csak formális büntetésre került sort: rövid időre, általában a házasság hivatalos megkötéséig²⁰ visszatartották a hozományt (aminek természetesen nemcsak haragtartási, de gazdasági okai is voltak), illetve az eseményt követő néhány napban nem találkoztak az új párral – amire leginkább csak a lány szüleinek volt lehetőségük, mivel a közös megegyezésen alapuló szöktetésekkor az elhálás és az ezt követő átmeneti időszak helyszíne a fiús ház volt. A rosszallás kimutatásának látványos formája a szülők morális identitásának kifejezésére adott lehetőséget: ezzel jelezték ugyanis a közösség felé, hogy az univerzális értékekkel azonosulnak, és elhatárolódnak az ezeket sértő magatartástól – még ha csak elvileg is.

A közösségi megrovás

Bár az egyházi büntetéseknek nyilvános jellegük volt, és megszégyenítő erejük épp e publicitásban fokozódott, itt most csak azokat sorolom fel, amelyeket a társadalom a hivatalos intézményektől függetlenül működtetett.

A közvélemény jelentette azt a fórumot, amelyben a legnagyobb mértékben és a leghatékonyabban tudott érvényesülni a közösség rosszallása. Az ellene való védekezést pedig egyrészt az anonimitás, másrészt pedig az nehezítette meg, hogy nem történt meg a „vádlott” formális elítélése, a vád szabatosan nem fogalmazódott meg, így a „vádlott” védekezni sem tudott ellene (Szilágyi 2000:731–732).²¹ Az egyén kiszolgáltatottsága viszont meglehetősen nagy volt, mivel a magán- és a nyilvános szféra közötti viszony nem az individuális, hanem a közösségi értékek javát szolgálta – a véleményalkotás jogát igen tág hatókörben fenntartva.

Mivel ugyan törvénytelennek minősített, de társadalmilag elfogadott szokáseseményről van szó, ha az erre vonatkozó normákat tiszteletben tartva valósították meg egybe-

kelésüket, megszólásra nem került sor, már csak azért sem, mert e viselkedésmód elterjedtsége miatt szinte nem maradt olyan család, amelyik ne lett volna érintett, tehát senkinek sem volt morális alapja az ítékezésre.

A közösségi ellenőrzés kiterjedt a szimbólumok használatára is, amelyek az egyén belső és külső identitásának reprezentációs eszközeiként közvetítettek információkat társadalmi és biológiai állapotáról, valamint a rítusok alkalmazására, hogy megőrizze az általuk képviselt tartalmakat. Szöktetést ugyanis nem követhetett lakodalmi szertartás, amely a leányságból az asszonyi, a legénységből a férfiúi státusba való átmenetet kísérte és segítette számos szimbolikus játékkal és gesztussal. Csak egy vacsorát tartottak, amelyen a szűk családi kör vett részt. Ugyanakkor az egyházi esketés alkalmával a menyasszony nem ölthette magára a szüzesség jelképeit: fehér ruha, fátyol, koszorú, hanem megváltozott állapotának szimbolikus síkon való vállalására kötelezték: a szöktetést követően kendőt kellett viselnie.

A számonkérés és rosszallás legsúlyosabb formájára akkor került sor, ha a szöktetést nem követte hivatalos összeesküvés, hanem vadházassággá vált, amely a paraszti kultúra vallási alapú erkölcsrendszerében paráznaságnak minősült.

A közösség belső szerveződése után hadd térjünk ki a külső világgal való viszonyára: a határain kívüli társadalommal ugyan többértű kapcsolatot tartottak fenn, de a házasság kérdésében szorosra zárták köreiket: az exogámiának bármelyik formája negatív reakciót váltott ki. Az azonosság és hasonlóság elve folytán különösen érzékenyek voltak a felekezeti és etnikai (ez utóbbi a Szilágyságban mindkettőt jelenti egyszerre) endogámia megszegésére. De azt sem nézték jó szemmel, ha más faluból/faluba házasodtak; ennek a normának a háttérszabályozását igen szemléletesen fogalmazza meg a következő mondás: „Minek menjünk libaszári, van itt tyúkszar elég?!”²²

Egyházi szankciók

A legkomplexebb büntetési rendszert az egyház működtette a leányszöktetésben részt vevőkkel szemben. Ebben részben a rugalmasság hiánya, a kanonizált normák merev képviselete fejeződött ki, a stabilitás féltése. A jelenségek tilalmas és megengedett minősítésekkel való feltöltésére igencsak alkalmas büntetés a megkonstruált és rögzített értékek folyamatos újratermelését volt hivatott biztosítani.

Bár ezek a szankciók arra irányultak, hogy az egyénnek az istennel szemben elkövetett vétkét kérje számon, majd bocsássák meg, ennél jóval tágabb fórum vett részt az aktusban: az egyház vezetősége mint isten országának földi képviselői, illetve a teljes gyülekezet mint megbotránkoztatott testvéri közösség. A büntetésnek így szakrális és közösségi érintettségéből kifolyólag kettős súlya volt – mindkét aspektusnak meglévé a belső, az interiorizált és a külső, a számon kérő imperativusa.

A hetedik parancsolat megsértése következtében a paráznaság vétkébe esett egyént a gyülekezet kiközösítette soraiból. Mivel többé nem volt teljes jogú tag, csak megtúrtként, az utolsó padban ülve vehetett részt az istentiszteleteken. Az egyház bűnös volta miatt megtagadta tőle a szakraentumok kiszolgáltatását: nem részesülhetett az úrvacsorai közösségben, nem esküdhetett meg, nem keresztelték meg gyermekét.²³

A *hitetlen*²⁴ státus az eklézsia megkövetésével volt megváltható; e gyakorlatot a 16.

századtól alkalmazták a protestáns vallások elterjedési területén (Tárkány Szűcs 1980:388). A szertartást elsőként Méliusz Juhász Péter rögzítette agendájában 1563-ban, majd az ezt követő évszázadok során többször módosítottak rajta: például Samarjai agendája, Kármán András agendája, Kármán József agendája, Kiss Gergely agendája (Benedek 1971:294–299). Bár alkalmazását Mária Terézia 1769-ből, majd II. József 1786-ból származó rendelete kizárólag az önként vállalt eseteire korlátozta (Jávor 1971:86), a közösség kényszerítő ereje miatt nem veszítette el kötelező jellegét.²⁵ Sőt, az utóbbi évtizedekben meglazuló társadalmi kötelékek és normák, illetve a szekularizáció ellenére is a Szilágyságban – különösen a Tövisháton – még ma is igényt tart a lelkes és a közösség az eklézsia megkövetésére.²⁶

A penitenciatartás igénye ugyan megmaradt, de sokat veszített büntetőerejéből, amit igen jól szemléltet helyszínének és időpontjának megváltozása, hiszen a publicitás körének szűkítésével jelentősen csökkent megszegényítő hatása. A század elején még a teljes közösség előtt, a vasárnapi istentiszteleten került sor a bűn megvallására, körülbelül az 1940-es évektől már csak egy esti időpontban kellett mindezt megtenniük. Később tovább könnyítettek a leányszöktetésben vétkesek helyzetén: beérték azzal, ha a parókián a presbiterok és a gondnok előtt tartották meg a szertartást. A Szilágyságon, Szamos közepén, még ezen a stádiumon is túllépve, napjainkban az *eklezsiafizetés* stratégiáját alkalmazzák köztes megoldásként. A Felső-Berettyó és a Kraszna mentén pedig már teljesen eltekintenek tőle, az egyéni bűnbánatot javasolva.

A kiközösítés és az eklézsiakövetés mellékbüntetéseként megszegényítő eszközöket is alkalmaztak: pellengért, szégyenkövet, szégyenketrecet, szégyenszéket/szégyenpadot.²⁷ Az előbbi kettő használatára ugyan a 20. században már nem volt példa, de Petri Mór monográfiájából tudjuk, hogy korábban a Szilágyságban is bevett gyakorlat volt ezek alkalmazása.²⁸ Szégyenketrecre viszont csupán Magyarkecelben emlékeznek: a századforduló környékén a templomudvar bejáratánál volt egy szobaszerűség, ahol a bűnösnek (nemcsak paráznságban, hanem lopásban, káromkodásban és egyebekben vétkesek is) istentisztelet előtt és végén állnia kellett, hogy amint a hívek elhaladnak mellette, láthassák és megköpdössék. A szégyenpad (a templom utolsó padja töltötte be ezt a funkciót) már meglehetősen elterjedt volt, szinte az egész Tövisháton használták. Bogdándon például 1937-ben tették ki, mivel ebben az időben annyian ültek benne, hogy a csínytevések helyszíne lett, és „Ez a hely megidvezít” stílusú megjegyzésekkel látták el. De néhány helyen (például Szilagyballán, Dësházán, Hadadnásdon, Szamosardón, Szilágyszegen) még ma is megtalálható, korábbi szerepkörét elveszítve.

Mivel az egyén magatartását a paraszti társadalomban nem csupán individuális, hanem az egész családot érintő tettként fogták fel, a leányszöktetés terhének viselését is kiterjesztették. Nem volt ugyan általános az egész tájegységre, de több faluban – a Tövisháton, a Szilágyságon, Szamos közepén – gyűjthető, hogy a szülőknek is vezekelniük kellett: egyházvezetői – presbiteri vagy gondnoki – szerepétől megfosztották azt az apát, akinek a gyermeke leányszöktetés részese volt. Az egyház egyik alapvető törvényének, a „Ne paráználkodj!” normájának a megszegése az egész családot morálisan alkalmatlanná tette arra, hogy az egyházban mint a keresztényi erényeket legtisztábban képviselő és azokat konzerválni szándékozó intézményben kiemelkedő pozíciót töltsön be.

A „senki földjén” sokáig

Mint a házasságkötés másodlagos normája a leányszöktetés is a leányságból/legénységből a házasság állapotba, sőt a felnőtté váló átmenet rítusának tekinthető. Bár csak hallgatóságos legitimációnak örvendett, és formálisan jelentősen különbözött az elsődlegesség státusát magának tudó egybekelési szokáskomplexumtól, funkcióját tekintve ugyanazzal a hatáskörrel rendelkezett.

Végezetül Arnold van Gennepnek az emberi élet fordulóinak leírására kidolgozott modelljét követve közelítem meg a vizsgált szokáseseményt, elkülönítve a preliminális, liminális és posztliminális szakaszokat. Ugyan nem egyezik a „rendes” házasságkötéssel, de ez a különbözőség nem a strukturális felépítettséget érinti, hanem egyrészt az elemkészletben való másságot, másrészt a szokásmozzanatok sorrendjének, illetve a közöttük lévő idődimenzióknak és eseményeknek az eltérőségét.

Maga a terminus is, az elszökés/elszöktetés az elválasztás gyors lebonyolítására utal. Hiszen épp ez volt a szándék: az új állapot elérése érdekében mielőbb elszakadni az ezt gátló akadályoktól, melyek vagy a kiindulási állapot részesei (például szülői tiltás, szegénység), vagy a kilépést nehezítő tényezők (például katonakötelezettség). A fokozatos, több elemből összetett (például leánykérés, jegyesség, leány-/legénybúcsúztató) preliminális szakaszt itt egyetlen, drasztikus és hirtelen mozzanat váltja fel.

A liminális periódus viszont már ennél sokkal komplexebb.²⁹ Tulajdonképpen ez a legrétegzettebb és leghosszabb a három fázis közül. Az elszöktetés pillanatától tart egészen az egyházi házasságkötésig, legrovidebb esetben egy hónap, de akár több év is lehet. Az időszak hosszúságának alsó határát az eklézsiakövetést megelőző bűnbánattartási alkalmak száma (minimum három vasárnap) határozza meg. Nem volt ritka viszont a több évre való elhúzódás sem, különösen akkor, ha a szülői ellenkezést kellett leküzdeni, vagy ha a katonáskodás tartott sokáig.³⁰ Ez pedig a „társadalmon és időn kívüli” állapotot jelentette. Nem tartoztak már a leányok/legények közé, de még az asszonyok/emberek közé sem, ami következményekkel járt mind a templomi ülésrendre, mind a viseletre vonatkozóan. Az egyházhoz való viszonyuk is rendezetlen volt: egyházi tagságukat és az ezzel járó jogokat időlegesen felfüggesztették. A lánynak a családon belüli kapcsolatai sem stabilizálódtak: már kilépett származási családjából, és bár leendő férje házában lakott, ott egyelőre még nem volt teljes jogú családtag, hanem még csak befogadott státussal bírt. Ez a se ide, se oda tartozás igen sok bizonytalanságot rejtett magában, hiszen visszalépni már nem lehet, vagy legalábbis nem tökéletesen. Elég csak arra gondolnunk, hogy ha az őt elszöktető legény elesett a háborúban, a leány helyzete igencsak problematikussá vált: szüzességét elveszítve biológiailag „asszony” lett, tehát a leánytársadalomnak nem lehetett ismét tagja, de „ténylegesen” nem léphetett be az asszonyi státusba sem, mert nem került sor az összeesküvésre. Özvegy volt, de csak félig-meddig. Bár jó ideje leendő férjének házában lakott, mégsem épülhetett be családtagnak, hanem vissza kellett költöznie szüleihez. Kérdéses volt továbbá az utód helyzete is. Ha ebben a liminális szakaszban gyermek született, ő sem volt egyértelműen elismert családtag. Az általános gyakorlat azt mutatja, hogy a fiú utódot az anya hazaküldése után is maguknál marasztották, viszont a leánygyermeket engedték elmenni az anyával együtt. De meg kell említenünk azon ritka eseteket is, amikor a család a halál-

eset ellenére sem küldte el a hozzájuk költözött leányt, még ha nem is válhatott legitim menyükké.

A liminális szakasz bonyolultságát az is jelzi, hogy éppen sajátossága miatt (lakhely-változtatás, hosszúság) nem „tisztá” strukturálisan: ha ugyan rituálisan nem is, de a gyakorlati szinten már ekkor megkezdődik a beépítés a következő állapotba. Ennek a periódusnak a leglényegesebb mozzanata, a bűnbánattartás és az eklézsiakövetés után kezdődhet meg csak a legitim átlépés a végső, „normális” stádiumba, amely szintén meglehetősen szegényes elemkészletében a „rendes” házasságkötéshez képest.

A leányszöktetés tehát nemcsak a „normális” állapotból jelenti az átmenetet egy újabb „normálisba” a rendellenesen keresztül, hanem legitimből a legitimbe az illegitimen keresztül. Olyan fontos aspektusa ez a szokáskomplexumnak, ami ugyan nem változtat funkcióján, de meghatározó felépítettségére és jellegére nézve egyaránt.

A leányszöktetés befejezése

Az 1960-as évektől fokozatosan visszaszorult a leányszöktetés alkalmazása, az 1980-as éveket tartja még néhány eset, de az 1990-es évektől már nem találni rá példát. Nem azért, mert csak „rendes” kapcsolatalakítási módokra kerül sor, hanem egyrészt azért, mert megszűnt az a motivációs háttér, amely a szöktetést életre hívta, másrészt viszont azért, mert a bemutatott primer és szekunder normarendszerek közötti viszony változott meg. Ma már a szülők leginkább csak véleményt mondanak a választotttról, de ritkán kerül sor a tényleges beavatkozásra; ha nem is élnek nagy bőségben, anyagi erőforrásaik nem annyira szűkösek, hogy ezért le kelljen mondaniuk a lakodalomról; „nem tudni” a szexuális „rendellenességekről”, mert már sokkal erősebben tartozik a nem publikus szférához, és hangsúlyozott a magánjellege, illetve ritkábban válik nyilvánossá a terhességmegelőző módszerek elterjedésének köszönhetően; a legények nem töltenek éveket a katonaságnál; a lányoknak nem kell megvárniuk nővéreik férjhez menését, mert kevesebb gyerek van egy családban, és az idősebb tisztelete sem kívánja ezt meg; és a szokás, a divat sem emellett szól. De a „rendes” házasságkötés státusa is változott: már egyáltalán nem sértetlen korábbi tekintélye. Egyfelől nem ritka a két normarendszer keveredése, hiszen nemcsak hogy nem szűz, de megesett lány is esküdhet fehér ruhában, fátýollal stb., másfelől pedig elterjedőben van az együttélési kapcsolatforma a fiatalok körében – bár falun még ritka, de az elszármazottak körében nem.

A terminus viszont tovább él, igaz, csak az öregek szóhasználatában. Ezenfelül bővült a jelentésköre, hiszen – az esetek módosulásával – már nemcsak annak a szokáseseménynek a megnevezésére alkalmazzák, amelyet a fentebbiekben bemutattam, hanem mindazon kapcsolatkötési módokra is, amelyek nem egyeztethetők össze ennek a generációnak a „legitimként” és „rendesként” elfogadott csáládalapítási formuláival.

JEGYZETEK

1. A korábbi évszázadokban a hazai törvények szerint egy lány mindaddig kiskorúnak számított, amíg férjhez nem ment – ennek hiányában akár élete végéig gyámság alatt kellett maradnia. Vö. egy 18. század végi példa: Fenyő 1961:90.
2. Saját gyűjtés: Magyarkecel.
3. Gondolhatunk itt akár a szocializációra, akár a munkafolyamatok szerkezetére, akár a „devián-sok” (vénlányok, vénlegények) büntetésére (csúfolódás, alábecsülés) stb.
4. A szakirodalom igen szűkszavúan tájékoztat a szilágysági leányszöktetésről (csupán egy említést találunk, és az is egyetlen mondat: Moldován 1913:156), illetve a megszégyenítő büntetésekről (Petri 1901:394, 400; Illyés 1941:130).
5. Moldován 1913:156: „A Szilágyságban, de több helyen is, ha a leány a legényt nagyon szereti s a szülők az összekelést nagyon ellenzik, egyszerűen megszökteti magát.”
6. Saját gyűjtés: Vervölgy.
7. Bár az olvasói elvárás igényelné a szokásesemény leírását, hadd óvakodjam mégis ettől, ugyanis meghaladja egy tanulmány kereteit annak a változatos spektrumnak a bemutatása, amelyet ez magában foglal, hiszen mind területileg, mind a motivációk eltérőségének függvényében változatos sokféleséggel számolhatunk; attól pedig távol szeretném tartani magam, hogy egy standarddá merevített modellt konstruáljak, és azt közöljem. Arra kérem inkább az olvasót, hogy érje be az alábbi részletképekkel – mindegyiket csak egyedi és nem típusesetnek tekintve –, melyekből talán mégiscsak sikerül majd egy összképet vagy legalábbis összbenyomást megalakotnia az általam el nem végzett feladat (kár)pótlásaképpen.
8. Hadd játszadozzunk el egy pillanatra a gondolattal, hogy itt már a primer normát „megszegő” szekunder norma megszegéséről van szó: kettős – sőt egymásra tevődő – rendbontás!
9. Lásd Thomas–Znaniecki 2002:83–115. Bár egyetérték azzal, hogy a férj és a feleség nem pusztán individuumok, hanem csoporttagok, attól elhatárolódom, hogy a családi kapcsolatokat kizárólag csak a rokoni kötelék fajtájával és fokával hozzam összefüggésbe, a személyes szféra befolyásának teljes kizárásával.
10. Csak utalásszerűen kiragadva néhány fontos mozzanatot ebből az igencsak komplex problémakörből, hadd említsem az alábbiakat: tulajdonviszonyok (különös tekintettel a földtulajdonra) megváltoztatása, ami a családnak mint gazdasági egységnek a funkciókörét szűkítette le; foglalkozásstruktúra átszervezése; településfejlesztési stratégiák, melyek nagyméretű földrajzi mobilitást eredményeztek; modernizációs változások stb.
11. Habár a nukleáris család csak később szorítja háttérbe a preferenciák ranglétráján a törzscsalád-szerkezetet, elterjedtségi köre ezzel párhuzamosan bővül, hiszen a legkisebb fiún kívül, aki a szülővel marad, a többiek különálló életet valósítanak meg.
12. A szexuális gyönyörnek mint energiapocsékló élvezetnek a repressziójáról lásd Foucault 1999:7–52; illetve a racionális, gazdasági motivációk családon belüli meghatározó szerepéről lásd még Cseh–Szombathy 1995:524.
13. Ezúttal csak röviden érzékeltethetem, mekkora anyagi teher alól mentesítette a leányszöktetés a családokat, mivel nem kívánok általános sémát konstruálni az elemzett terep és időszak lakodalmi szokásairól. A példa az 1940-es évek végének és 1950-es évek elejének Szilágysámsónát idézi. A lakodalom folyamata a leánykéréssel vette kezdetét (itt most nem térek ki az udvarlásra, ami természetesen fontos előzménye mindennek, de csak előkészítője és nem szerves eleme a bemutatandó rítusnak), melyen a leány és szülei, valamint a legény és apja vettek részt, előre megbeszélt időpontban, egyszerű vendéglátás formájában. Ezt követően számítottak a fiatalok menyasszonynak és vőlegénynek (mivel eljegyzés itt nem volt, legalábbis ekkor még nem), és került sor a jegyajándékok cseréjére (jegykendő, faragott guzsaly stb.). A lakodalomra való készülődés az esemény előtt két héttel kezdett egyre intenzívebbé válni. Ezt az időszakot

arra használták, hogy a közeli rokonok és szomszédok köréből meghívják a segítséget, elkészítsék a süteményeket, illetve összeszedjék a szükséges kellékeket (például edények, tányérok, evőeszközök, asztalok, sátokelekek stb.). A hívogatás napja a vasárnap volt. Az ezt követő kedden került sor a lakodalomra. Már reggel megkezdődött az eseménysor. A két vőfély a vőlegényes háztól ajándékkal (például egy tál süteménnyel) indult a menyasszonyos házhoz, ahol feldíszítették és viszontajándékkal bocsátották útjukra őket. Az ő feladatuk körükbe tartozott, hogy még a reggeli órákban elmenjenek a paphoz megbeszélni az esküvő kezdőpontját – ami természetesen csupán egy formális mozzanat volt, hiszen mindezt már korábban egyeztették, de ez alkalmat nyújtott egyben a papnak, a kántornak és a harangozónak készített ajándék átadására (szótteskendő, törülköző, sütemény). Eközben a nyűszölányok (a vőlegény leányrokonai) elvitték a menyasszonynak készített koszorút és fátylat, illetve segítettek neki a felöltözésben. A szertartásra rendszerint tíz órától került sor, ami előtt a násznép (általában 150–200 személy) a leányos és a vőlegényes háznál gyülekezett. A menyasszony vendégei egy-egy korsó borral (körülbelül három liter) és egy-egy tányér süteménnyel érkeztek, majd elindultak a templomba. A vőlegény elbúcsúztatása után az ő vendégcsereje is megérkezett. Az esküvő után ebédelni mentek, külön a lányos és külön a vőlegényes házhoz. Délután a vőlegény násznépe eljött kikérni és elbúcsúztatni a menyasszonyt. Ekkor a leány vendégeit még nem, csak a menyasszonyt vitték magukkal, aki érkezésekor beköszöntött új otthonába, ajándékok osztogatása kíséretében (anyósna és közeli nőrokonoknak – például nagymama, vőlegény testvérei – keszkenő, apósna és közeli férfirokonoknak – például nagypapa, vőlegény testvérei – kalap). Majd elkezdődött a menyasszonytánc; közben elmentek a leányos ház vendégei után (őket nevezték a hériszeseknek), hogy ebbe ők is bekapcsolódhassanak. Következett a közös vacsora, melyet teljes egészében a vőlegényes háznak kellett állnia. Előételnek pálinkát és kalácsot tettek az asztalra, majd húsleves, tejbekás vagy tejbegríz főtt hússal, töltött káposztát, ami mellé még adtak sült húst (általában disznóhús) és végül főtt húsról ütött tojásrántottát. Éjfél után a menyasszonyos házon volt a sor, hiszen ekkor szolgálták fel az általuk hozott süteményeket és italokat. Ez jelentette az átöltöztetés időpontját is, amikor a szompolyasszony (a vőlegény asszonyrokona) segítségével a menyasszony felvette az anyósától kapott kontyolóruhát és kendőt. A lakodalom alkalmával még megajándékozták a hívogatókat, vőfélyeket, násznagyokat és főzőasszonyokat egy-egy szótteskendővel vagy törülközővel. Az esemény zárómozzanata a következő vasárnap volt, amikor a szompolyasszony bevazette a templomba az újasszonyt, illetve a menyasszony szüleinél szűk körű ebéd keretében köszöntötték az új rokonokat.

14. Jól példázza a szoktatás divaterejét Bogdánd, ahol az 1940-es és 1950-es években szinte mindenkit szoktattak, holott a „rendes” lakodalomnak létezett egy elfogadott szegényes változata is, amely a háború utáni anyagi helyzetből adódó problémákra kínált alternatívát: Reggel a fiatal pár (konfirmálórúhájukban és nem külön erre az alkalomra készített ruhában) a két násznagy kíséretében elment a néptanácsba és a templomba megesküdni. Ezt követően a menyasszonyos háznál megkínálták a közeli rokonokat kaláccsal, borral és pálinkával, majd a vendégek távoztak. A menyasszony, szülei és testvérei átmentek a vőlegényes házhoz, ahol szintén kaláccsal, borral és pálinkával vendégelték meg őket. A déli harangszó után pedig már mentek is a mezőre kapálni vagy egyéb munkákat végezni.
15. Saját gyűjtés: Egrespatak.
16. Lásd még Tárkány 1981a:260.
17. A leányszoktatás és a paráználkodás között az a lényegi különbség, hogy míg ez utóbbit a házasságon kívüli szexuális érintkezés öncélú formájának tekintették, addig az előbbi épp a házasság létrejöttét segítette elő a különféle akadályozó tényezők elhárításával.
18. Lásd még Jávör 2000:650–651; Szilágyi 2000:746.
19. Nemegyszer fordult elő, hogy az indulatos apa késsel üldözte a szülőben a menekülő fiatalokat.

20. A hozomány kiadásának a megbocsátó gesztuson kívül fontos gazdasági és társadalmi okai is voltak, hiszen ezzel biztosították az utódcsalád számára, hogy ne csússzanak le a társadalmi ranglétrán, ami befolyásolná a családcsoporthelyzetét is.
21. Vö. Tárkány Szűcs 1980:373.
22. Saját gyűjtés: Völcsök.
23. Történeti előzményként hadd idézzem a krasznai egyház erre vonatkozó statútumát a 18. századból: „akik pedig penitentiára elő nem állanak a figyelmeztetés dacára is, azokat a Krisztus parancsolata szerint mint pogányokat, fukarokat, úgy tartjuk, azokkal ne együnk, ne igyunk, ne társalkodjunk, aki pedig ezekkel szóba áll, hasonlóvá lévén ahhoz, egy-két intés után az egyházból kizáratik.” (Illyés 1941:130.)
24. „Akkor mind úgy mentek férjhez, hitetlenül” – fogalmazták meg Bogdándon.
25. Az eklézsiakövetés említései a szakirodalomban: Réső Ensel 1867:118; Kolosvári-Óvári 1892:193–194, 685; Petri 1901:400; Vajna 1907:145–156; Szeremlei 1911:433; Darvas é. n.:29–30; Illyés 1941:105–115; Fél-Hofer 1969:310–311; Benedek 1971:294–299; Jávör 1971:86–88; Tálasi 1977:70–71; Tárkány Szűcs 1980:388–389; 1981a:260; Gelencsér 1991:58; Szilágyi 2000:703–706.
26. Napjainkban a szertartást Vásárhelyi János püspök agendája szerint tartják (Vásárhelyi 1950:184–185).
27. A megszügyenítő eszközökről lásd még Vajna 1907:88–145; Réthly 1909:190–191; Szeremlei 1911:433; Téglás 1912:223–224; Fél-Hofer 1969:310–311; Tálasi 1977:70; Tárkány Szűcs 1980:388–389; 1981b:226–227, 579–580; Gelencsér 1991:48–55; Szilágyi 2000:705.
28. Például a 18. század elejéről idézi Petri: „Egy parázna asszonyt, ki Kovács alias Krakkói István nevű legénnyel paráználkodott, megszentelték, de a pellengérre kivezetvén, ott fegyvert adtak a kezébe és arra gratiáltak, hogy megjelenvén, azt kiabálja, hogy ezzel a fegyverrel üttetik el a feje annak, a ki paráznaságban találtatik.” (Petri 1901:394, lásd még 400.)
29. A liminális periódushoz tartozó rítusokat van Gennep *rite de marge*-nak nevezte el, ami a magyar szaknyelvben az *eltávolító rítus* fordítást kapta (Fejős 1979). Úgy érzem viszont, hogy ez a kifejezés nem tudja eléggé közvetíteni a neki szánt tartalmat. Igaz ugyan, hogy ezek a rítusok az „eltávolodást” segítik elő „a régiből az új felé” (Fejős 1979:412), és ez a magyarázat indokolja a szóválasztást. Ám egyrészt szinonimája az *elválasztó* szónak, ami a preliminális szakasz rítusainak a jelzője, másrészt pedig nem fejezi ki épp ennek a periódusnak a lényegét: a köztes jelleg. A *marge*-állapot mint „valaminek a szélén, valamin kívül lenni” előfeltételezi ugyan az eltávolodást, de ez csak egy mozzanata és nem a fókusza szemantikájának. Igen kifejezőnek vélem például a román fordítást (*perioadă de prag, rituri de limită*), ami épp a küszöbhelyzetet, a sehoza se tartozást, a határvonalon levést sugallja (Gennep 1998). Nem biztos, hogy sikerült megtalálnom a legtalálóbb szót, de javasolom az *átvezető rítusok* terminust. Hátránya, hogy nem érzékelteti kellőképpen a „senki földje” állapotot. Előnye viszont egyrészt az, hogy megszűnteti a három rítustípus megnevezésére használt szó közötti szinonímiát, másrészt az, hogy míg az *eltávolítás* a preliminális és a liminális periódus közötti viszonyt fogalmazza meg, elhanyagolva az ugyanolyan fontos liminális és posztliminális szakaszok kapcsolatát, az *átvezető* jelző mindkettőre egyformán reflektál, és épp azt jelzi, hogy ezek a rítusok a két stádium közötti kapcsolatot teremtik meg, egy ideiglenes állapotot alkalmazva segítenek eljutni a kezdeti „normális” állapotból a végső „normális” állapotba.
30. A szoktatást ugyan megejtették a berukkolás előtt, de mivel az eklézsiakövetés és az ezt megelőző bűnbánattartási alkalmak időigényesek voltak, házasságkötésre csak a legény hazatérése után került sor.

IRODALOM

BAKÓ ELEMÉR

1941 Leánylopás a bukovinai székelyeknél. *Ethnographia* 52(2):146–147.

BALÁZS GUSZTÁV

1987 Lakodalmi szokások és táncok a nagyecsed oláh cigányoknál. *Ethnographia* 98(2–4):364–384.

BENEDEK SÁNDOR

1971 A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja. Órisziget: Teleky.

BOTH BÉLA

1910 Hazavezetés. *Ethnographia* 21(2):125.

CSEH-SZOMBATHY LÁSZLÓ

1995 A társadalmi normák változása és a családi élet alakulása. *Magyar Tudomány* 40(5):521–531.

DARÓCZI FERENC

1936 Egy kalotaszegi falu. *Magyar Népegészségügyi Szemle* 11:225–238.

DARVAS JÓZSEF

é. n. Egy parasztcsalád története. Budapest: Athenaeum.

ECKHART FERENC

1954 A földesúri büntetőbíráskodás a XVI–XVII. században. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ERNYEI JÓZSEF

1910 Szláv folyóiratok szemléje. *Néprajzi Értesítő* 11(1–2):123–126.

FEJŐS ZOLTÁN

1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia* 90(3):406–414.

FÉL, EDIT – HOFER, TAMÁS

1969 Proper peasants. Traditional life in a Hungarian village. Chicago–Budapest: Aldine–Corvina.

FENYŐ ISTVÁN

1961 Kisfaludy Sándor. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FOUCAULT, MICHEL

1999 A szexualitás története. I. A tudás akarása. Budapest: Atlantisz.

GARLAND, DAVID

1997 A büntetés és jelentései. A büntetés szerepe a kultúra teremtésében. *In* Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 127–147. Budapest: Osiris.

GELENCSÉR JÓZSEF

1991 Megszégyenítő büntetések a Káli-medencében. *In* Tanulmányok a 125 éve született Sebestyén Gyula emlékére. S. Lackovits Emőke, szerk. 48–60. Veszprém: Veszprémi Lackó Dezső Múzeum.

GENNEP, ARNOLD VAN

1998 Riturile de trecere. Iași: Polirom.

GYÖRGYI ERZSÉBET

1962 Házasságkötés és szokásköre a bukovinai székelyeknél. Néprajzi Közlemények 7(3–4):3–91.

1990 A házasságkötés szokásai. In Magyar néprajz. 7. Népszokás, néphit, népi vallásosság. Dömötör Tekla, főszerk. 32–66. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GYŐRI KLÁRA

1975 Kiszáradt az én örömem fája. Emlékezés. Bukarest: Kriterion.

HELLER MÁRIA – RÉNYI ÁGNES

1997 „Magánbűnösök és közerkölcsök”. A „köz” és a „magán” ellentéte és a nyilvánosság problémája. In Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról. Szabó Márton, szerk. 85–98. Budapest: Scientia Humana.

ILLYÉS ENDRE

1941 Egyházfegyelem a magyar református egyházban (XVI–XIX. századokban). Debrecen: Városi Nyomda.

JANKÓ JÁNOS

1904 Egy osztják háztartás kiadásai és bevételei. Néprajzi Értesítő 5(1–2):61–67.

JÁVOR KATALIN

1971 Egy 19. századi presbiteri jegyzőkönyv tanulságai. Népi Kultúra – Népi Társadalom 5–6:71–101.

2000 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In Magyar néprajz 8. Társadalom. Paládi-Kovács Attila, főszerk. 601–692. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KOLOSVÁRI SÁNDOR – ÓVÁRI KELEMEN

1892 A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye. 3. A tiszántúli törvényhatóságok jogszabályai. Budapest: MTA.

KÓS KÁROLY

1976 Tájak, falvak, hagyományok. Bukarest: Kriterion.

LÁSZLÓ GYULA

1944 A honfoglaló magyar nép élete. Budapest: Magyar Élet.

MAGYAR ZOLTÁN

1997 Nőrablás, lányszöktetés. Szerelmi históriák a magyar kultúrtörténetben. Budapest: Panoráma.

MAJOR MIKLÓS

1999 A Szilágyság táji-történeti tagolódása. In Szilágysági magyarok. Szabó Zsolt, főszerk. 15–21. Bukarest–Kolozsvár: Kriterion.

MOLDOVÁN GERGELY

1913 A magyarországi románok. Budapest: Franklin. /Nemzetiségi ismertető könyvtár, 5–6./

MUNKÁCSI BERNÁT

1894 Leányrablás. *Ethnographia* 5(4):275–276.

NAGY GÉZA

1894 Nőrablás emlékei a magyarságnál. *Ethnographia* 5(4):272–275.

PERL SOMA

1894 A nőrablás a magyarságnál. *Ethnographia* 5(5):350–351.

PETRI MÓR

1901 Szilágy Vármegye Monographiája. I. Szilágy. Az eltűnt Közép-Szolnok s Kraszna Vármegyék. Zilah: Franklin.

RÉSŐ ENSEL SÁNDOR

1867 Magyarországi népszokások. Pest: Emich Gusztáv M. Akad. Nyomdász.

RÉTHLY ANTAL

1909 Templomi szegyenkő és szegyenpad. *Ethnographia* 20(3):190–191.

SZEREMLEI SAMU

1911 Hód-Mező-Vásárhely története. 4. A közművelődés története 1526–1848. Hódmezővásárhely: a város közönsége.

SZILÁGYI MIKLÓS

2000 Törvények, szokásjog, jogszokás. In Magyar néprajz. 8. Társadalom. Paládi-Kovács Attila, főszerk. 693–759. Budapest: Akadémiai Kiadó.

TAGÁNYI KÁROLY

1919 A hazai élő jogszokások gyűjtéséről. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.

TÁLASI ISTVÁN

1977 Kiskunság. Budapest: Gondolat.

TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ

1980 A jogi népszokások szankciórendszere. *Ethnographia* 91(3–4):372–392.

1981a Magyar jogi népszokások. Budapest: Gondolat.

1981b Pellengér. Szegyenketrec. Szegyenkő. Szegyentábla. In Néprajzi lexikon. 4. Ortutay Gyula, főszerk. 226–227., 579–580. Budapest: Akadémiai Kiadó.

TÉGLÁS ISTVÁN

1912 Szegyenkövek és szegyenoszlopok. *Ethnographia* 23(4):223–224.

THOMAS, WILLIAM I. – ZNANIECKI, FLORIAN

2002 A lengyel paraszt Európában és Amerikában. I. Budapest: Új Mandátum.

THÚRY JÓZSEF

1890 Kis-Kun-Halas néprajza. *Ethnographia* 2(8):381–410.

VAJNA KÁROLY

1907 Hazai régi büntetések. 2. Budapest: Univer Nyomda.

VÁSÁRHELYI JÁNOS

1950 Református ágendás könyv. Kolozsvár: a ref. egyház iratterjesztése.

TÜNDE TURAI

Abduction of girls: exception or norm?

The author gathered data during her fieldwork about the abduction of girls in the villages of Szilágy county in Transylvania (Romania). She investigates in the present article the background of this custom in the 20th century, the motivation of personal decisions and familial initiatives. Furthermore, she describes how the abduction of girls is related to and integrated into the normal system of local communities, despite the sanctions taken by the families, the community and the church. At the end of her article, the author makes an attempt to interpret this custom as a rite of passage, corresponding it to the model of Arnold van Gennep.

2004 7 (1):97–117.
Tabula

A kortárs lokális közösségek identitás- és helykeresése

(Bevezeti Szuhay Péter)

A helyi társadalmak ünnepei nem függetleníthetők a társadalom egészében zajló folyamatoktól, a politikai osztály újonnan konstruált nemzeti ünnepeitől, a köz-igazgatás magasabb szintjeinek szervezésétől vagy éppen a szélesebb földrajzi környezetet behálózó divatjelenségektől. Figuli Judit fiatal, Budapesten élő fényképész, egyszerre riport-, tárgy-, portré-, és reklámfotós, több képes magazin munkatársa, de legfőbb jellemzője mégis csak az, hogy szenvedélyesen járja az országot, s megörökíti a szeme előtt játszódó „valóságot”. Ebből a valóságból készült ez a tematikus metszet, mely a kortárs társadalom identitás- és helykeresését mutatja be különféle ünnepeken keresztül.

Figuli Judit az elmúlt években, vagyis már e században és évezredben Magyarország sok-sok pontján járt, úgy is mondhatnánk, hogy sok-sok pontját bejárta, és hol rácsodálkozva, a váratlan fordulatok izgalmát élvezve, hol pedig egyszerűen csak már a történelem menetének ismeretéből következően is nyugalommal és bölcsességgel fényképezte a hétfői és ünnepi valóságot. Olyan jelenkori rítusokat örökölt meg, amelyek – ha egyes elemeikben emlékeztetnek is korábbi évtizedek, „történelmi korok” ünnepeinek megoldásaira, mégis korunk társadalmi és kulturális termékei. A helyi közösségek, községek és városok (nyilvánvalóan sokszor választott vezetőik vagy kultúrmisszionáriusaik leleményének is köszönhetően) megkeresik és megtalálják azt az ünnepet, azt az alkalmat, mely leginkább saját hagyománynak fogható fel és adható el, olyan terméknek, amely máshol nincs, vagy máshol nem tudják hitelesen képviselni. Ezen alkalmak legalább két funkciót elégítenek ki. Egyfelől adott település ezen keresztül határozza meg „önmagát”, ez adja identitásának egyik fontos fejezetét, ami azt is jelenti, hogy ez adja a megkülönböztetést is másoktól. Ebben az értelemben összefog és alkalmi összetartást teremt, miközben mástól és másoktól időszakosan elválaszt. Másfelől az ünnep gyakorlása alkalmat teremthet arra, hogy mások felfigyeljenek a településre, s vonzóvá válják számukra, olyan helyként éljék meg, amely más településekkel nem téveszthető össze, vagyis kicsit egzotikus, kicsit archaikus helyként. Olyan helyként, ahol a fogyasztói társadalom és a globalizáció kíméletlen szabályai nem érvényesülnek.

Természetesen kiáltó a helyzet paradoxon volta. A tömegkultúra és a globalizáció ugyanis megteremti saját bírálatát. Találjunk ki saját ünnepet a világ egyforma zakatolásában (így lesznek aztán a különbözőek egyformák), de ezen áldozunk a fogyasztásnak.

A helyi társadalmak ünnepei ugyanakkor nem függetleníthetők a társadalom egészében zajló folyamatoktól, a politikai osztály újonnan konstruált nemzeti ünnepeitől, a

közigazgatás magasabb szintjeinek szervezésétől vagy éppen a szélesebb földrajzi környezetet behálózó divatjelenségektől. Jelentéssel bíró szimbólumok, értelmezhető metaforák, automatizmusként működő funkciók keverednek presztízis- és divatelemekkel. Történelem, sors, nép, nemzet, lokális hagyomány, szülőföld értelmeződik öltözetben (történelmi és népi jelmezben), ételekben, énekekben és táncokban, de ott van mellette, ott vegyül vele a majorette-vágy, a gyorsbüfé, a fellépőruha alatti pulóver és farmernadrág hétköznapi (nem éppen prózai) valósága.

Mindezek azonban ne szegjék senki kedvét, ettől lesz hiteles mind az ünnep, mind Figuli Judit objektíve. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy a március 15-i ünnepelés (I.), a holnap ünnepé váló cseresznyevirágzás (II.), a mimóza- (III.) és a tökfesztivál (XVI.), a madarak és fák napja (IV.), a nagyszakácsi nemzetközi szakácsverseny (IX.), a tállyai (XIV.) és budapesti szüreti felvonulás (XV.), az augusztus 20-i szoboravatás (XII.), a millenniumi megemlékezés (VIII.), a falu- és a megyenap (XI.), a főző-, a fogathajtó verseny (V–VI.), a népviseleti divatbemutató (VII. és X.) vagy akár a szombathelyi skanzen Márton-napi vásárának (XIII.) képei egy nagyobb anyag közösen kiválasztott hírmondói. Egyszerre jelentik konkrétan önmagukat, a maguk egyediségét, s képviselnek szélesebb érvényű törekvéseket, vagyis általánosítható folyamatokat, korunk új ünnep-teremtési vágyát.

JUDIT FIGULI

SEARCHING FOR IDENTITY AND ROLE IN CONTEMPORARY LOCAL COMMUNITY (INTRODUCED BY PÉTER SZUHAY)

The festivities of local groups and communities build an integral part of the larger society. Judit Figuli, a young photographer, living in Budapest and highly accomplished in several fields of photography, passionately visits the country since many years in order to capture the “real life” there. A thematic selection of this reality is presented here through Figuli’s perspective that shows the contemporary society’s search for identity and place, mirrored in an array of different festivals.

A térfoglalás és az üresen maradt helyek

György Péter: Az eltörölt hely – a Múzeum.
A múzeumok átváltozása a hálózati kultúra korában.
New York, Természettörténeti Múzeum – egy példa.
Budapest: Magvető, 2003. 227 p.

A múzeumokat érintő társadalom- és kultúratudományi könyvkiadás Magyarországon egyelőre nem bővelkedik teoretikus, módszertani és műfaji kérdéseket tárgyaló kiadványokban. A múzeumi reprezentáció írásos megközelítése, a múzeumról szóló kritikai diskurzus, az etnográfiai/antropológiai megközelítés és témaválasztás, szűkebben pedig a muzeológia és az etnográfia kapcsolata, átalakulása, az intézményi praxis változása és az ezeket a kérdéseket elemző módon tárgyaló tematikus és műfaji megközelítések csak szórványosan előforduló elemei a hazai társadalomtudományi (múzeumelméleti) térnek.¹ Tehát bőven van lehetőség kérdések megfogalmazására és megválaszolására, termékeny diskurzus kialakítására. Ebben a kontextusban egy új könyv megjelenése figyelemfelkeltő esemény, biztató jelenség, újabb szempontok, lehetőségek és felismerések tudományos diskurzusba emelésével kecsegtető vállalkozás.²

A (külső) megjelenés rítusai és a könyv kézbevételeének etnográfiája

A könyv (mint olyan) talán még ma is az egyik legnagyobb kihívást jelentő, legizgalmasabb írott műfajnak számít, és kellően hosszú (lehet) ahhoz, hogy a szerző egy tanulmány terjedelmi korlátain túllépve szabadabb teret engedjen gondolatai kibontásának. A fejezetek felépítésében nagyobb teret engedhet a lapozgatás műveletének, hiszen egy könyvet (ideális esetben) mi, olvasók is másként használunk, mint egy rövidebb írást, tanulmányt. A könyv külső és belső területre osztott egység, ahol az egyes részeknek meghatározott helye és szerepe van. Az a szerző, aki késztetést érez arra, hogy ezeket a felületeket maradéktalanul kihasználja, pontosan tisztában van azzal, hogy egy könyv kézbevételeének fázisai vannak, és számít az ideális olvasó ezen grádicsokat akkurátusan végigjáró mentalitására.

György Péter a könyv címét három jól elkülöníthető egységre bontja. A mondatfűző első része (*Az eltörölt hely – a Múzeum*) egy nagyon erős és agresszív aktusra utal (eltörlés), ami több száz éves hagyománnyal rendelkező kulturális intézmények esetében semmiképpen nem tekinthető kedvező jelen-, esetleg jövőképeknek. A cím második fele némileg enyhíti a felütés kilátástalanságát (*A múzeumok átváltozása a hálózati kul-*

túra korában), és a változások, alakulások egy területére szűkíti a témát, ami nem más, mint a hálózati kultúra és az intézményi átváltozás kapcsolata.³ Majd a cím harmadik részében újabb szűkítő kerül fel (*New York, Természettörténeti Múzeum – egy példa*), a szerző egy képzeletbeli térképen kijelöli azt a pontot, ahová olvasóit majd kalauzolja. A címadásnak ez a módja egyfelől kissé körülményes, másfelől a fogalmazásban rejlő provokativitás felfogható egyfajta olvasóra nyitott, vitát kezdeményező szerzői magatartásként. A téma és a kiindulópont adott, a könyv kész, csak el kell olvasni, terébe lépni, véleményt formálni, továbbgondolni, és az észrevételeknek hangot adni – üzeni a szerző.

De hiába a kezdeményező szerzői megszólalás, hiába a véleményformálásra bátorítás, ha a szerző művét és saját tudományos pozícióját azonnal védőbástyák mögé helyezi: a hátsó borító és az előszó hasábjain túljutva megtorpan a vitára invitált olvasó. A könyv hátsó borítóján találhatjuk a nálunk is egyre gyakoribbá váló „jeles személy ajánlása” szövegrészt, amelyben nem kisebb személy, mint Arthur C. Danto⁴ tiszteli meg soraival az olvasót és a szerzőt, akiket biztosít arról, hogy a mű „eredeti” és „igaz”, a szerző pedig „a kortársi gondolkodásra irányuló kortársi gondolkodásban a végsőkig elmegy, s hogy nemzetközi jelentőségű szerző” Majd a kötet előszavában a következőket találjuk: „Danto professzor kritikus és támogató olvasata nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy azt reméljem, magyar létemre autentikus interpretációt adhatok egy amerikai múzeum történetének fontos kiállításáról.” (10. p.)

A félreértések elkerülésére: nem kívánom megkérdőjelezni, hogy György Péter ne lenne „nemzetközi jelentőségű szerző”, sem azt, hogy Danto professzor kritikus észrevételei mellett (esetleg azok nélkül is) ne lehetne a szerző olvasata autentikus. Csupán arra a kérdésre keresem a választ, hogy egy szerző, aki a tudományos és kulturális diszkurzív térben más esetben maga is bátran és kritikusan fogalmaz, saját műve beemelésekor miért zárja rögtön rövide a téma körül kibontható kritikai megszólalásokat (ön)igazoló állítások elhelyezésével. Lehet, hogy maga sem biztos abban, hogy egy öt évvel ezelőtt megjelent tanulmány⁵ könyvvé átalakításakor kihasználta-e a kínálkozó lehetőségek mind-egyikét, és (saját vagy mások) elvárásainak megfelelően, az egyébként erős tanulmányhoz képest jelentős mű született? Mindenesetre ez a mentalitás a téma tekintetében előrevetíti a kötet nagy ívű, határozott vonalvezetését, összekapcsolva a magabiztos és hatásos fogalmazásmóddal.

A (túlérzékenynek tűnő) kritikai megjegyzések ellenére azt gondolom, hogy a könyvről beszélni kell és érdemes.

Tudományos paletta és térfoglalás

Ahhoz, hogy György Péter könyvének (tematikus és műfaji szempontból) érzékelhető legyen a jelentősége, szükséges egy tágabb tér-idő kontextusban is elhelyezni. Az elmúlt húsz–harminc év talán legfontosabb, múzeumokat érintő változása két nagy, egymással összefüggő, egymást generáló tényező köré csoportosítható: ez egyrészt az úgynevezett múzeumbloom jelensége (amely az intézmények, a látogatók számának növekedését és a múzeumok társadalmi jelentőségének erősödését egyaránt magában foglalja), másrészt a múzeumok kritikai kultúrakutatásban betöltött szerepének meg-

növekedése. A változások hatására élénkül a múzeumra mint intézményre irányuló kutatás, ami nemcsak az írásművek számának növekedésében, hanem a teoretikus megközelítés erősödésében is érzékelhető.

Magyarországon a korai időszak intézményi alapvetéseit tartalmazó munkák után hosszú csend következett, és csak az utóbbi évtizedben tapasztalható némi élénkülés. De a gyűjteményi szempontok irányából a teoretikus és módszertani kérdések felé lassú az elmozdulás. Elméleti alapokon nyugvó fogalomtisztázásra, az etnográfia/antropológia és a múzeumelmélet kérdéseinek összekapcsolására, a múzeumelméleten keresztül megfogalmazott tudománykritikára, elmélet és gyakorlat egymásra vetítésére csak kevés példát találhatunk.⁶ A múzeum kommunikatív dimenzióinak és mediális sajátosságainak, a kulturális reprezentációk tudás-hatalom összefüggéseinek elemzése tekintetében szintén széles tér áll a muzeológusok és a teoretikusok rendelkezésére. Elgondolkodtató, de tény: nálunk még nem született olyan könyv, amelyben egy (vagy több) intézményre vonatkoztatva ezek a kérdések módszeresen összerendezve, elemző módon jelennének meg, túlmutatva a tanulmány/tanulmánykötet műfaji keretein. Ez az állapot még inkább hangsúlyozza György Péter könyvének témaválasztását és tudományos térfoglalását, annak ellenére hogy az elemzett „egy példa” (New York, Természettörténeti Múzeum) az olvasók egy részének nem hozzáférhető, ami sok tekintetben gyengítheti a mondanivaló súlyát.

A példa, a tanulmány és a könyv

A könyv egy *korábbi tanulmány* (György 1998) továbbírt és -gondolt szövegváltozata, ugyanazon példa tágabb kontextusba állításával: „[...] különösen fontos volt számomra, hogy a 2000-ben felépült új szárny, a Rose Center, tehát a planetárium létrejöttével beállott változásokat is belefoglalhassam szövegembe” – fogalmaz a szerző (9. p.). A két szöveg közötti változások és kiegészítések megtalálása lehetőséget teremthet a teoretikus keret elemeinek kibontására, továbbá közelebb vihet a szerző személyes tapasztalatainak múzeumelméletre fordításához. Az alábbiakban nem egy filológiai elemzés részletgazdag szöszmötölésével, hanem a bővülő téma- és fogalomkör, továbbá a műfajváltás körülményeinek vizsgálatával próbálok közelebb kerülni a személyes tapasztalat és a múzeumelmélet között meghúzódó fordítási eljárás körülményeihez.

A tanulmány (amelynek címe szintén nem tartozik a könnyű műfajok közé: *Noé bárkája, Babel tornya, Édenkert. Kolonializmus, relativizmus és szürrealizmus a Central Park térszomszédságában*) a reprezentáció, a múzeum és a vizuális megjelenítés kérdéseiben keresztül egy esetet, történetet rekonstruál: az állandó kiállítás változását és változatlanágát. A leírásban erős az *ott voltam, láttam, (többször) megfigyeltem, leírom, elemzem* megközelítés, ami nagyon hasonlít a terepen mozgó, a jelenségeket részt vevő módon megfigyelő, lejegyző és elemző antropológus magatartásához. A szöveg legmélyebb részei a múzeumot és a kiállítást leíró és elemző fejezetek (György 1998:20–55), amelyben a szerző igényesen nagy (elsősorban amerikai) szakirodalmi apparátust vonultat fel és használ, törekszik a fogalomtisztázásra, fogalombeemelésre, úgymint: múzeum/emlékmű, múzeum mint kontakt zóna, kategorizáció és paradigma, metaforikus megközelítés lehetőségei. Elemzését ezen fogalmak és megközelítések keretei között

folytatja, elsősorban Franz Boas tudományos tevékenységének és múzeumfilozófiájának kontextualizálásával. Következtetéseiben visszacsengenek a kulturális antropológia posztkolonialista kritikai diskurzusának gondolatai, a múzeumi praxis és az elméleti konstrukciók vizsgálata alapján: a Természettörténeti Múzeum „a kolonializmus szűr-realista emlékműve, Teddy Roosevel-féle patriarchális imperializmus némiképp elárvult erődjé” – a szerző hangzatos megfogalmazásában (49. p.). A tanulmány megírását végül a Jesup-expedíció képeiből készült fotókiállítás motiválta, amely kiállítás a kommentár teljes mellőzésével az állandó kiállítást is az anakronisztikusságba sodorja:⁷ múlt időbe (és zárójelbe) téve egy ma élő kultúrát, elhomályosítva Boas tudományos megközelítésének kritikai hozadékát. A múzeum halott narratívaként (54. p.) áll a Central Park tőszomszédságában.

Ezen a ponton kapcsolódik a történetbe a hálózati kultúra, a web (mint túlélés?) szerepe és jelentősége, ami egyben a tanulmány mára legkevésbé korszerű és innovatív része; nemcsak azért, mert a gyors technikai változás néhány év alatt evidenciává változtatta az akkor újszerűnek tetsző megállapításokat,⁸ hanem azért is, mert szinte egyáltalán nincs visszautalás az előzőekben vázolt esettanulmány elejtett szálaira, így az utolsó fejezet következtetései csak általánosságok szintjén mozgó megállapításokká válnak.⁹

A tanulmány befejezése tovább gyengíti a szövegrészek összekapcsolódását, és a jól kijelölt és gondosan elemzett empirikus témafeldolgozás szinte teljesen feledésbe merül. Kapunk viszont (némi gonoszszággal) egy kis múzeumtörténetet, kezdőknek és haladóknak, majd „félhomályos” folyosói hasonlatra ültetett magyar példa segítségével elérkezünk a heroikus végkifejlethez: „Nemcsak az indiánok éltek túl a nekik jósolt történelmi időt, a cigányok is itt vannak. Itt vannak, és jogukban áll saját kezükbe venni kulturális önreprezentációjuk sorsát. A mandátum lejárt: a múzeumnak meg kell változnia.” (György 1998:80.) Mire a szövegben ide érünk, a korábbi kiállításelemzés összefogott, következetes, sok esetben szellemes megoldásai és megállapításai már majdnem teljesen feledésbe merülnek, marad helyette egy normatív hangvétellű, megkérdőjelezhetetlen állításokból összeillesztett, zsurnalisztikus szövegfolyam.

Mégis a gondolat, hogy a *tanulmány továbbírásából könyv* szülessen, jogos és indokolt: a témakörök gondolatgazdagsága, az elvarratlan szálak sokasága, a „terepen” bekövetkező változások, a hálózati kultúra és az intézményi struktúra közeledése mind a bővebb kifejtés irányába mutatnak. A helyszín változatlan, de a téma és a kérdésfeltevés alakul: a kontextusok, elvárások és a technológia változásainak kérdéskörei kerülnek a célkeresztbe. Ehhez a szerző a bevezetőben felvázol egy új megközelítési lehetőséget (új muzeológia) és fogalomkört, amely szerint a szimbolikus reprezentáció és az intézmények kommunikatív dimenziói a gyűjteményi szempontok kizárólagosságát zárójelbe teszik. Ennek igazolására olyan szakirodalmi példákat hoz, amelyekben a jelenkor szerepének erősödése, a kortárs mindennapi kultúra reprezentálása, a személyes tapasztalat és tudás (mint az autentikus lét) és a kívülállás lehetősége hangsúlyossá válik, és nemcsak az intézmény, hanem a dialógusra lépő látogató szempontjából nézve is. Ebben a kontextusban egyszerre figyelhető meg a kánon válsága és revíziója, továbbá a reprezentációs eszközök újraelosztása, amiben a hálózati kultúra (mint virtuális és illékony kontextus) lehetőséget teremt új kérdések és állítások megfogalmazására. E megközelítés szerint az értelmezési keret a bemutatás immanens része, további értelmezést igényel, és ehhez a szerző az empirikus elemzés (*egy példa*) módszeres megvalósítását

tartja a legcélravezetőbb megközelítésnek. A bevezetésnek ezen a pontján kellemes szellemi bizsergés és egyfajta hurráoptimizmus vehet erőt rajtunk: itt egy könyv, amely egy kiállítás/múzeum összetett elemzését tűzi zászlajára, változásában és jelenében, részleteiben és egységében, és a cím alapján az új részekben hangsúlyosabb lesz a hálózati kultúra lehetőségeinek és problémáinak tárgyalása – gondolhatnánk.

Mégis a korábbi tanulmányszöveg első jelentősebb kiegészítése a genealogikus megközelítések irányába vezet (*Wunderkammer, Studiolo, Múzeum*, 29–57. p.): a korai gyűjtemények kialakulása, az intézményesülés formái, a reprezentáció eszközei, a kultúrtörténeti fordulatot követő populáris dimenzió erősödése, végül a válság okai és a megújulás jelei – út a pluralisztikus szemlélet felé. Ennek a történeti fejezetnek a bevezetőben nincs előzménye, és a következő fejezet előkészítésében sem játszik szerepet, ami azért is meglepő, mert a folytatásban olvasható empirikus elemzés több előkészítést igényelt volna. A *Kolonializmus, relativizmus és szürrealizmus a Central Park tőszomszédságában* című fejezet (60–120. p.) tehát nem kapja meg a várt felvezetést, viszont továbbra is az írásmű legélvezetesebb, élményszerű, mégis tudományos alapokon nyugvó elemzése, amelyben a két kiállítást (az állandót és az időszakit) egy egységben mutatja be a szerző. Érzékletesen és szellemesen vezeti az olvasót a múzeum épületében és termeiben, a tárgyak világában, mint egy virtigli antropológus, fogalmazásmódjában keveri az aprólékos, részletgazdag leírást és az élménybeszámoló esszéisztikus elemeit, ami az olvasó számára is izgalmas sétává varázsolja a fejezetet. György Péter a korábbi tanulmányhoz képest itt még finomabban ábrázolja a Boas-kiállítás kontextusát, még szürreálisabbá téve a változatlan elrendezés tartalmi és stílusjegyeit. Nemcsak a leírás, hanem a következtetések elrendezése is átgondoltabb formát ölt, és hangsúlyosabb a múltra vetített és a jelenre vonatkozó tudományelméleti kontextus. Ehhez a gondolatkörhöz tartozik a fejezet egy teljesen új alrész (Túl etnográfán és művészettörténeten), amelyben a két kiállítást a maga egységében szemléli, a változó kontextusok, a művészet – nem művészet posztkolonialista diskurzusának szemszögéből, a tárgyak, a klasszifikáció, a hagyománytermelés kategóriáin keresztül. Az újra csak intellektuális élménnyel kecsegtető fejezet talán egyetlen hibája, hogy következtetései végül az empirikus példa keretein kívül kerülnek. A folytatásban egyre kevesebb szó esik a példa és a kontextus átjárásairól, egyre gyakoribbá válnak az általánosítások és elvonatkoztatások, és ezzel összefüggésben ritkulnak a szubjektív tapasztalaton és élményen nyugvó gondolatok és megállapítások. Olvashatunk a magas és populáris kultúra közötti határelmosódások elméleti és gyakorlati kérdéseiről (*Pluralizmus és Disneyworld*, 121–143. p.), és ugyanebben a fejezetben egy nagy ugrással elérkezünk a múzeumok és a szórakoztatóipar (elsősorban amerikai) egybefonódásához, a globális technológia és a lokális ikonográfia megvalósítási lehetőségeihez, a múzeumi reprezentáció előtérbe kerülő jelenségeihez. Persze érthető, hogy ezek is olyan tényezők, amelyek az idézett és elemzett példában szereplő kiállítások napi gyakorlatára hatást gyakorolnak, de a szerző nem vizsgálja ezek hatását a konkrét eseten, másrészt újfent bővíti a „további tárgyalásra érdemes témák” körét anélkül, hogy a már eddig is szép számban szereplő kérdéseket részletesen felfejtette volna.

És még csak ezután következik a főcímben ígért múzeumi metamorfózis és a kultúrtörténeti fordulat, az új médium és az új technológia hatásainak és lehetőségeinek bemutatásával, a webmúzeumok és az intézményi lét újragondolásának lehetőségeivel (*Múzeum, archívum könyvtár – a hálózati kultúra kihívásai*, 145–155. p.; *A végtelen*

gyűjtemények, 157–182. p.). A két utolsó fejezet a korábbi tanulmány utolsó részének kettébontása és újragondolása, a funkció- és a jelentésváltozások, a hozzáférés demokratizálódása, a gyűjtemények intertextuális és hipermediális megközelítési lehetőségeinek vázlatos bemutatásával. Fontos kérdésnek számít a kiállítás és előállítás megkülönböztetése, a digitális archívum és a lokális emlékezet viszonya. Ezek mind fontos észrevételek, de nem következetesen végiggondolt formában, leginkább témafelsorolás, tematikus kupacokba rendezett muzeológiai szótár, kulcsszavak, összekacsintások. Nem kapunk magyarázatot az intézményi lét megváltozott helyzetére, sem az általánosságok szintjén (talán nincsenek is ilyenek), sem a kötet elején elemzett példa tekintetében. Majd visszanyúló következtetések nélkül véget ér a könyv és a történet. György Péter szerint (Danto fogalmazására utalva) tehát itt lenne a múzeumtörténet vége?

Ezen a ponton az olvasóban megfogalmazódhat a kérdés: valóban a múzeumtörténeti perspektíva az, ami a kutatók és látogatók, az elemzések és teóriák, a praxis és a dialógus szempontjából lényegesnek számítana? Hiszen György Péter maga is összeszedte a kötet bevezető fejezetében a múzeumok és kiállítások tudományos és hétköznapi megközelítésének új alternatíváit és kihívásait! Hogy jutott egyik végpontból a másikba? Az én olvasói válaszom: nagy logikai döccenőkön keresztül. Egyrészt a hálózati kultúra változó és változtató környezetként való ábrázolásában digitális archívumokról beszél, míg az elemzett esettanulmányban egy hagyományos kiállítás (és nem gyűjtemény!) részeit és kapcsolódásait mutatja be. Az utolsó oldalakon ugyan találhatunk olyan megfogalmazást, amelyből látható, hogy a kettő között a szerző is tételez kapcsolatot, de ezt konzekvens módon nem teremti meg: „[...] a hálózat teljes mélységében átalakította a műtárgyak kiállítási elrendezésének (visual display) jelentését és látványpolitikájának kérdéseit, hagyományait” (173. p.). Nos igen, megérkeztünk a címben ígért átalakuláshoz, átváltozáshoz, de egyben a könyv végéhez is, anélkül hogy merőben más és új olvasatot kaptunk volna – ahogy ezt a könyv társadalomtudományi diskurzusba való ritualizált beemelése sugallta. A kiegészítések leginkább a belső részeket érintették, a keret nem lett más, és a következtetések sem bővültek jelentősen a már évekkal ezelőtt megírt tanulmányhoz képest.

Amiben viszont érezhető a tudatos változtatás, az a fogalomhasználat és a stílus. Míg az 1998-as tanulmány a személyes tapasztalat leírása során bővelkedik a (sok esetben a lényegét is elfedő) túlbujánzó irodalmi fordulatokban,¹⁰ addig a könyv a közel kerülés és az ottlét érzékeltetéséhez a kalauzolás, invitálás eszközeihez nyúl. A szubjektív hangvétel a kötetben is megmarad, de ez semmi esetre sem hátrányára, mint inkább előnyére válik a bemutatásnak, és a tanulmány vendégkönyv-bejegyzés típusú kiszólásainak átfogalmazása az olvasást is könnyebbé és élvezetesebbé teszi.

Az elfoglalt tér és az üresen maradt helyek

Ahogy erre a recenzióban már több alkalommal kitértem: *Az eltörölt hely – a Múzeum* című könyv és a *Noé bárkája, Babel tornya, édenkert* című tanulmány együttes szemügyre vétele nem csak szövegtani következtetések levonására sarkallja az olvasót. A szerző által felvetett kérdések és megállapítások fontos pontokat jelölnek ki a magyarországi múzeumelmélet biztatóan alakuló terében. Rátéekintésében az empirikus megfigyelés

központi szerepet tölt be, ötvözve a teoretikus elrendezésre való hajlammal. Viszont a tanulmányban és a könyvben is ezen a ponton mutatkozik a legnagyobb úr: egyik esetben sem jutunk el a két mező sok szálon kapcsolódó, összetett világának kibontásáig. Míg az empirikus elemzésben többször visszaköszönnek az elméleti megközelítés elemei, ugyanerre a fordított irányból szinte egyáltalán nem találunk példát. Olybá tűnik, mintha az elméleti rész nagyívű vonalvezetése elkanyarodna a megfigyelt és megtapasztalt dolgok részletei mellett, mintha a szerző nem tartaná elégségesnek a konkrét példa segítségével felszínre kerülő gondolatok elemző bemutatását. Ez azért különösen sajnálatos, mert a kiállításelemzés (a tanulmány és a könyv egységében is) a szöveg legkoherensebb része, bőven tartalmaz éles szemű és gondolatgazdag megállapításokat, és egy sor olyan kérdés tárgyalására teremt alkalmat, amelyek hatással lehetnek a magyarországi múzeumi diskurzus élénkítésére. Ezzel szemben a szerző kicsit kapkodó, sok helyen elnagyolt következtetései elmosás a fő irányvonalat, és gyengítik a korábbi tanulmány erős észrevételeit. Mint könyv nem koherens egész, és nem ad világos választ a múzeum mint eltörölt hely (metaforikus?) megközelítésére.

A múzeumi diskurzuson belüli térfoglalás, amire a szerző vélhetően törekedett, így még inkább felnagyítja az üresen maradt helyek látványát. Az olvasók viszont nem maradnak hoppon, mert a *tudományos* és az *irodalmi* határán mozgó alkotáson keresztül egy olyan szerző válik láthatóvá, aki ugyan nehezen kontrollálja kreativitását és intellektuális feltöltöttségét, mégis érezhető a téma iránti elkötelezettsége, a látott és megtapasztalt élmények teoretikus keretbe fordításának igénye. Amivel viszont adós marad, az (újra)láttatásban rejlő lehetőségek következetes kihasználása.

JEGYZETEK

1. Néhány kivétel, amely irodalomlistájában magyarországi és nemzetközi hivatkozások, valamint kitekintések is megtalálhatók, a fent vázolt tényezőket összefüggéseikben mutatják, és az etnográfia antropológia felől közelítik meg a muzeológia tudományterületét (Ébli 2004a; Fejős 2003; György 1998).
2. A recenzió készítése közben kaptam kézbe Ébli Gábor ugyanezen könyvről készített recenzióját. A két írás (véleményem szerint) több hasonló témakört is érint és párbeszédet kezdeményez (vö. Ébli 2004b).
3. Az intézményi működés, az egyéni és társadalmi praxis, illetőleg a hálózati kultúra kapcsolatszerének tárgyalása György Péter szerzői tevékenységében nem előzmények nélküli (György 2002).
4. Így a címadás radikalizmusa is más összefüggésbe kerül, hiszen a megfogalmazás feltehetően kapcsolatban van Danto „a művészettörténet vége” alapállításával.
5. Lásd György 1998. A tanulmány és a könyv kapcsolatának kifejtésére a későbbiekben kitérek.
6. „... nálunk, ahol a muzeológia gyakorlati, technikai kérdések körében mozog, s a szórványosan jelen lévő múzeumelméleti gondolkodás független, főként művészetelméletileg közelítő – többnyire az intézménnyel rokonszenvező – teoretikusok nevéhez fűződik.” (Fejős 2003:7. A hivatkozás többek között idézi György Péter *Digitális éden* című könyvének tanulmányát is.)
7. „A két kiállítás együtt drámai erővel hatott rám. [...] A két kiállítás együtt ugyanúgy kulturális sokkot okozott, mint egykor maga a múzeum. Szédülten álltam a két tér közötti átjáróban, s csak nehezen értettem meg, hogy megérkeztem. Itt ugyanis végre a maga hasadtságában és

elképesztő módján, de összekerültek alkotók, és alkotásaik. Különösen meghökkentő találkozás volt ez, s pontosan megmutatta, hogy milyen problémákkal is küzd az AMNH reprezentációs rendszere.” (György 1998:49–50. Kiemelés az eredetiben.)

8. Úgy mint a virtuális földrajz, a digitális másolat és az aura kérdése, a web-múzeum és az archívumok kapcsolata, a web, amely „zárójelbe tesz, nyugdíjba küld” normákat, kánonokat, intézményeket (György 1998:56–67).
9. „A múzeum egyrészt a tudás archeológiáját legadekvátabb módon feltáró terek egyike, másrészt a befogadás történetének kutatására is alkalmat teremt. A múzeum tereiben újra és újra az egymásra rakódó idősíkok között haladunk, a múlt mélyéből az adott *jelenig tárgyak tanúságán át vezet az út.*” (György 1998:66–67. Kiemelés az eredetiben.)
10. „Az AMNH folyosóit és termeit javarészt félhomály fedi, s a barlangmélyi derengésből, mint egy különös film kockái villannak fel az Akeley-hall diorámái, amint az ember elhalad egy-egy vadállat síremléke előtt.
Ott járva egyszer, egy téli délután aztán eszembe jutott gyerekkorom barlangvasútja a Vidám Parkban. Először ugyan engem is meglepett ez az asszociáció, míg fel nem ismertem, hogy nagyon is helyénvaló. A félhomály mindig sokat bíz a fantáziára, a félelem és a teremtés mintha egy helytől származnának.” (György 1998:49.)

IRODALOM

ÉBLI GÁBOR

- 2004a Az antropologizált múzeum. In Kultúrafinanszírozás. Czeglédi András – Trencsényi Balázs, szerk. 41–48. (A 2000 című folyóirat különszáma.)
2004b A múzeum mint társadalmi lelkiismeret. Holmi 16(4):502–505.

FEJŐS ZOLTÁN

- 2003 Tárgyfordítások. Néprajzi múzeumi tanulmányok. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.

GYÖRGY PÉTER

- 1998 Noé bárkája, Bábel tornya, édenkert. Kolonializmus, relativizmus és szürrealizmus a Central Park térszomszédságában. In György Péter: Digitális éden. 15–103. Budapest: Magvető.
2002 Memex: a könyvbe zárt tudás a 21. században. Budapest: Magvető.

WILHELM GÁBOR

Tárgyak hálójában

Michael Brian Schiffer, ed.: *Anthropological perspectives on technology.*
Albuquerque: University of New Mexico Press, 2001. 242 p.

A technológia mint kutatási terület a 20. század antropológiájának egyik mostoha-gyermeke. Noha a 19. század végén és a 20. század első éveiben még legalább annyira hangsúlyos volt, mint a társadalmi szerkezet vagy éppen a szokások, rítusok vizsgálata, az 1910-es évektől kezdve a terepmunka térnyerésével együtt a funkcionista-strukturalista, illetve a 20. század második felében a kognitív és szimbolikus, majd hermeneutikai és kritikai elméleteken belül a tárgyak elvesztették hangsúlyos helyüket, és így az anyagi kultúra és a technológia vizsgálata a perifériára szorult a társadalmi és kulturális élet egyéb területeihez képest. Ez a folyamat ugyanakkor nem egyenlő mértékben ment végbe a különböző nyelvterületek társadalomtudományain belül sem. A technológia Franciaországban megmaradt tehát továbbra is a technika tanulmányozásának szintjén, és messze nem szorult annyira háttérbe, mint az angolszász nyelvterületen (19. p.). A német nyelvű néprajzi (Volkskunde típusú) szakirodalomban ugyan folyamatosan foglalkoznak a tudományterület kialakulása óta tárgyvizsgálatokkal, a technológia és ergológia kérdéseivel, éppen a diszciplínák sajátos tagolódása, intézményesítése miatt (a Völkerkunde sokkal inkább az angolszász modell mentén haladt), ezek azonban döntően az adott korszak konvencionális (evolucionista, strukturalista, funkcionista, szimbolikus stb.) néprajzi elméleteinek egy-egy konkrét alkalmazását jelentik.

A Michael Brian Schiffer szerkesztette tanulmánygyűjtemény, mely egyfajta válasz kíván lenni erre az áldatlan állapotra, egy 1998-as konferencia eredménye. A tanácskozáson az Arizona állambeli Dragoonban tizenkét szociokulturális antropológus és régész vett részt, és a szervező felkérése értelmében mindannyian a technológia antropológiájának elméleti körvonalazására törekedtek. A tanácskozás fő célja egyértelmű volt: a technológiával kapcsolatos, eddig végzett antropológiai kutatások összehangolásával az antropológiának vezető szerephez kellene jutnia a technológia egyéb társadalom- és viselkedéstudománybeli tanulmányozásával párhuzamosan vagy akár szemben. Ehhez azonban mindenképpen az egyes elméleti irányzatokban található rokon vonások megtalálására, egy általánosabb elméleti alap kidolgozására van szükség.

A résztvevőknek – a konferenciát szervező Schiffer felkérése értelmében – az előadásukban ki kellett fejteniük a saját kutatásukban alkalmazott technológiaszemléletet mind elméleti, mind módszertani szempontból, azaz az instrukcióknak megfelelően a kifejtett általánosabb elméleti háttérrel, modellt vagy megközelítési módot egy-egy esettanulmányra felfűzve tálták.

A konferencián elhangzott és megvitatott előadásokat megszerkesztett változatban közreadó kötet végül tizennégy eddig publikálatlan tanulmányt tartalmaz tizenöt szerző tollából (két fejezet többszerzős); ezek közül az elsőt és az utolsót a könyvet szerkesztő Schiffer írta, valamint társszerzőként közreműködött még a kilencedik fejezet elkészítésében is. Bár a találkozó hangsúlyozottan egyes tudományok közötti párbeszédként indult, egész pontosan szociokulturális antropológusok és régészek termékenyítő eszmecseréjét szolgálta, a résztvevők többsége inkább az előbbi területre specializálódott, még akkor is, ha az USA-beli kulturális antropológián belül a kutatók alapképzésének szerves részét jelenti a régészet.

A szerzők listáját átfutva szembeötlő, bár nem feltétlenül meglepő, hogy – a brit Tim Ingold kivételével – valamennyi szerző az amerikai kontinensen dolgozik. Bár kétségtelen, hogy a technológia antropológiai szemléletű vizsgálata jelenleg nem tartozik a legdivatosabb irányzatokhoz Európában sem, a francia és a német kutatók teljes hiánya a résztvevők között mégis csak sajnálatosnak mondható. Az amerikai antropológusok közül a téma talán legismertebb és legtöbbször hivatkozott szakértője, Edwin Hutchins szintén nem szerepel az előadók között, és itt talán egy újabb magyarázattal adós a szervező.

Első pillantásra szembeűnik az is, hogy a szerzők – a Xerox Palo Alto Research Center négy munkatársát kivéve – valamennyien egyetemen dolgoznak, azaz sajnálatos módon egyetlen muzeológus sem szerepel a meghívottak között.

A téma aktualitásához és jelentőségéhez természetesen nem fér semmi kétség. A technológiának, a hétköznapi tárgyak készítésének és használatának a társadalom- és viselkedéstudományi, valamint a kultúrákutáson belüli vizsgálata az utóbbi két évtizedben hirtelen divatossá vált, és jelenleg szinte a virágkorát kezdi élni a legkülönbözőbb tudományokon belül. Mind a társadalom- és viselkedés-, kognitív tudományokon belül, mind pedig a filozófián, valamint az egyéb humán tudományokon belül egyre többen látják be, hogy a kultúra, a társadalom és az emberi viselkedés jelentős kérdéseinek megválaszolásához elkerülhetetlen a tárgyi világ, a tárgyak és az emberek kapcsolatának tisztázása, hiszen a dolgok nemcsak az emberi élet valamennyi szegletében megtalálhatók, hanem pótolhatatlan funkciót töltenek be ezen belül. Az ember alkotta dolgok nemcsak átjárják a kulturális viselkedés valamennyi megjelenési formáját, hanem mélyen beleágyazódnak ebbe a keretbe. Ráadásul a modern kor technikai tárgyainak hangsúlyos jelenléte nemcsak tudatosítja a kutatókban ennek a területnek a súlyát, de a számítógépes modellezéssel foglalkozó szakemberek, valamint a modern tárgyi környezet tervezői és alakítói is egyre nagyobb igényét érzik annak, hogy valami konkrétabbat tudjanak meg a használók ilyen jellegű kulturális ismereteiről, azaz a mi tárgyfogalmainkról, -használatunkról és -tudásunkról.

Az antropológia és a régészet ugyanakkor sajátos helyzetben van a technológia kutatása terén a társadalomtudományokon belül. Az antropológiában az egyes uralkodó fogalmi sémák és elméleti iskolák hatására a téma iránti érdeklődés igen változó, hullámzó volt a tudomány megalakulása óta, és valójában csak a legutóbbi évtizedekben kapott igazán új lendületet – szinte párhuzamosan a muzeológiai vizsgálatok felívelésével. A régészet ezzel szemben folyamatosan a tárgyi világ maradványai alapján igyekezett értelmezni az elmúlt korok kulturális gyakorlatának megannyi területét. Az összegyűjtött adatok elemzéséhez és értelmezéséhez szükséges elméletek kidolgozása iránt

azonban a régészek időszakonként szintén változó intenzitású érdeklődést tanúsítottak. Jelenleg – a konferencia szervezője szerint – mindkét tudományágban elegendő elméleti, módszertani előmunkát történt a megfelelő esettanulmányok végzésével párhuzamosan ahhoz, hogy a kutatók egy első elméleti szintézis megalkotását megkísérelhessék. Azon lehet vitatkozni, hogy az eddigi eredmények mennyire engednek meg egy efféle optimista értékelést, az igyekezet azonban dicsérendő egy olyan időszakban, mikor a régészet egyre vékonyabb szálakon kötődik az elméleti alapokhoz, és mikor a fókuszban lévő diszciplínák, vagyis a régészet és a szociokulturális antropológia mind távolabb kerülnek egymástól.

A kiindulópontnak megfelelően az előadók, szerzők a technológia sokrétűségéhez és időbeli változásához kerestek elméleti fogódzókat. Mivel ez minden esetben valamilyen konkrét kontextusban jelenik meg, a tanulmányok tematikai spektruma igen szórta: a művészettől a vallásig, a készségek elsajátításától a tervezésen keresztül a kommunikációig számos területet ölel fel. A vizsgálatok társadalmi kerete is széles sávban mozog – térben és időben egyaránt: az egyéni tanulástól a modern társadalom folyamataiig, illetve a kőkorszaktól napjaink cybervilágáig terjed.

A tanulmányoknak ez a sokszínűsége ugyanakkor a kötet megszerkesztését nem feltétlenül könnyítette meg. Schiffer a tematikai blokkok, a széles skálán mozgó csomópontok helyett inkább a megközelítési módok és az elemzés alapjául szolgáló keretek egymásba folytatását, állandó bővülését és kiszélesedését, a gondolatok egymáshoz fűzését választotta. Ily módon a perspektíva fokozatos bővítésével legkisebb fókuszából kiindulva jut el a könyv a legszélesebb látószögig, a technológia évszázadokat felölelő változásának problémáig. Ez a szerkesztési elv indokolt, ha figyelembe vesszük, hogy egy áttekintés helyett Schiffer határozottan egy általános antropológiai elmélet kibontására vállalkozott. Nem szabad azonban azt sem elhallgatni, hogy az egyes szerzők tudatosan törekedtek arra, hogy a bemutatott elméletek, esettanulmányok általános alkalmazhatóságát minden esetben körüljárják.

A kötet első, a szerkesztő Michael Brian Schiffer (University of Arizona) tollából származó írása bevezetőként rövid összefoglalást ad a technológia antropológiai vizsgálatának tudománytörténeti háttéréről, majd ismerteti a kötet szerkezetét, és megpróbálja összefoglalni a tanulmányokból leszűrhető elveket, valamint rendre áttekinti az egyes tanulmányokat. Arra nem vállalkozik, hogy az utóbbi két évtized eredményeit összegezze, ehelyett azokat az általánosan osztott elveket fogalmazza meg, melyeket a kötet szerzői valamennyien magukénak tekintenek, még ha ezeket nem minden esetben fejtették is ki részletesen (2–4. p.).

A felsorolt tizenegy elv a következő:

1. A vizsgálatok a cselekvésekre összpontosítanak, azaz a személyek és a tárgyak közötti interakciókból indulnak ki; ezek változatosságait és változásait igyekeznek a kutatók megválaszolni a maguk választotta kereten belül, és a szimbolikus, kognitív jellegű tematika erre az alapra támaszkodik.
2. Az elemzett cselekvések valamennyien empirikus egységek annak ellenére, hogy a legkülönbözőbb szintűek lehetnek (lásd egyén, kontinens, napok, évszázadok).
3. A kutatás módszerei a tematika és így az egyes egységek szintjei mentén széles skálán mozognak.
4. Számos kérdés több tudományterületet érint egy időben.

5. A 'technológia' fogalmának meghatározásai az egységek szintjei szerint váltakoznak, az egészen általánostól a konkrétig.

6. Az antropológia legtágabb értelmezése szerint valamennyi emberi cselekvésben feltárhatjuk a technológia jelenlétét, a vallástól, az enkulturációtól a kommunikációig.

7. A technológia társadalmi beágyazottsága miatt a technológia egyaránt lehet függő és független változó.

8. Noha a technológia minden esetben társadalmi és kulturális keretbe beágyazódva jelenik meg, azaz történetileg a legváltozatosabb formában, valamilyen általánosabb fogalmi, elméleti keretre, a változatok mögötti vonások megrajzolására mégis szükség van. Ehhez jelenleg a tárgyak életrajzi vizsgálata bizonyul az egyik legalkalmasabb eszköznek.

9. A technológia kulturális megjelenési formáinak eltérései ellenére eddig valamennyi elméleti és módszertani megközelítést egyaránt lehetett alkalmazni az összes típusú társadalomra.

10. A vizsgált cselekvések hétköznapi értelmezése egyre inkább problematikusnak látszik, ehelyett a cselekvőknek egy dinamikus környezetben való aktivitásából célszerűbb a vizsgálatok során kiindulni.

11. A „készség jellegű végrehajtás” (*skillful performance*) fogalom egyaránt alkalmazható emberekre, tárgyakra éppen ezért valamennyi skálájú technológia vizsgálatának egységes alapfogalma lehet.

Az olvasó első benyomása itt könnyen az lehet, hogy nehéz lett volna ennél egy fokkal általánosabban fogalmazni a tudományos vizsgálatról mint olyanról. Esetleg mégsem állt össze a technológia antropológiai elmélete, ahogyan a szervező és szerkesztő szeretne volna? A kötet egyes tanulmányai azonban talán ennél a kérdésnél izgalmasabb problémákat érintenek. Mi jellemzi az egyes kutatásokban alkalmazott megközelítéseket a 20. és a 21. század határmezsgyéjén? Mi újat képesek mondani a korábbi irányzatokhoz képest? Mindez mennyiben érintheti az antropológia és a régészet egészét? A válasszokhoz mindenképp szükség lesz az egyes tanulmányokat összekapcsoló ív felrajzolására mellett a visszatérő csomópontok felderítésére.

A konkrét tudományos írások a brit Tim Ingold (University of Manchester) munkájával kezdődnek. Ingold az arktikus népek specialistája, számtalan cikk, számos szakkönyv írója és szerkesztője. A sorrend indokolt. Ingold a vizsgálat egysége tekintetében az egyik szélső ponton helyezkedik el, hiszen az *egyéni* tanulás lehető legrészletesebb áttekintését adja; ugyanakkor egyfajta alaphangot ad a kötetnek az érintett kérdések fajsúlyos volta, a bemutatás kritikai hangvétele és manifesztumjellege miatt is. Ingold tanulmánya alkotja Lucy Suchmanéval együtt – aki ott folytatja majd, ahol Ingold abbahagyja – a könyv gerincét. Suchman írása csak akkor kerül a helyére, ha Ingold utóbbi két évtizedes munkásságába belehelyezve kezeljük (lásd Ingold 2000).

A többi szerzőhöz hasonlóan Ingold is rövid áttekintést ad bevezetőül az antropológia technológiaszemléletéről a 18. század végétől, illetve a 19. század elejétől kezdődően; és – nem meglepő módon – a brit szociálanropológia szemszögéből teszi mindent. Hangsúlyozza, hogy ebben a korszakban egészen a 20. század végéig szétvált a művészet és a technológia antropológiája, noha a 18. századig mind a két tevékenység a mesterségbeli készségek gyakorlását jelentette. Az antropológia ezzel szemben a művészet esetében a személyek és szimbólumok kapcsolatára, a jelentésalkotásra, a tech-

nológia vizsgálatok az ember és környezete közötti materiális viszonyra összpontosított (18–19. p.). Emiatt a technológia itt hosszú ideig marginális téma maradt – ellentétben az eltérő fejlődésű francia etnológiával.

Ingold a technológia antropológiai elméleti vázának kidolgozásához egy újfajta szemlélet alkalmazását tartja elengedhetetlennek, melyet máshol „érzékeny ökológia” (*sentient ecology*) névvel illet (Ingold 2000), és amely a készséget (*skill*) teszi a vizsgálat alapegységévé, és egyúttal az egyének és folyamatosan változó, strukturált környezetük közötti dinamikus interakciókból indul ki. Az egyének részéről ez óhatatlanul együtt jár a módosuló környezet állandó perceptuális követésével, a viselkedés folyamatos és finom korrekciójával. Ez a nézet nem egyeztethető össze a „hagyományos” intencionalista és kognitivist felfogással, melyben a viselkedési sémák és tervek segítségével próbáljuk meg a viselkedést magyarázni vagy értelmezni. Éppen emiatt nem működik a kulturális minták „átadásáról” alkotott elképzelésünk sem, mivel az aktuális viselkedési helyzetek sokkal dinamikusabbak ahhoz, hogy másolni, „átvenni” lehessen őket (21. p.).

A tárgyak készítése és használata nem választható el Ingold szemében a cselekvés folyamatától, tehát nem valamilyen előre létező cél megvalósításáról, végrehajtásáról van szó. A komplex motorikus és perceptuális folyamatok formaképző képessége itt jóval fontosabb szerepet kap, mint komplex struktúrák egyszerű, mechanikus ismételése. Ebből következik, hogy az általános vélekedéssel szemben a készségek tanulását nem lehet szabályok és reprezentációk internalizálására visszavezetni, hanem ez a mozdulatok és az észlelések fokozatos és folyamatos hangolása révén valósul meg (22. p.).

Ha ez igaz, nincs értelme kulturális szabályokra hivatkozni a hétköznapi készségek leírásakor és magyarázatok. A készségek a test működésével együtt alakulnak, nincs értelme attól elvonatkoztatva kezelni őket (27. p.). Ingold számára ebből egyértelműen adódik a „kultúra” meghatározásának módosítása. Nem határozható meg többé szabályalkalmazásként, kognitív problémamegoldásként vagy elvont szimbolikus jelentésként, hanem a mindennapi észlelési és cselekvési folyamatok anyagaként és mintájaként. Emellett van hely az absztraktabb kulturális formák számára, ezek azonban az egyes kulturális készségek más környezetben való alkalmazásakor jutnak igazán szerephez.

Ingold a kifejtett elvek alkalmazását egy új-guineai nép hálókészítésén mint esettanulmányon keresztül mutatja be.

A kognitív antropológus, Charles M. Keller (University of Illinois) szintén az egyéni kulturális tanulási folyamatokból indul ki. Évtizedek óta foglalkozik a nem nyelvi viselkedés kognitív magyarázatával, egyike az elsőnek, akik a nem nyelvi, a nem szimbolikus kulturális szerveződésekre kezdtek összpontosítani már az 1970-es évek végétől a kognitív antropológián belül (Dougherty–Keller 1982), és ennek révén a később megosztott megismerés néven ismertté vált megközelítés egyik előfutárának tekinthető. Keller nem tartja véletlennek, hogy a technológia kognitív tartalma eddig nem kapott kellő figyelmet, ellentétben a feladatmegoldásokkal vagy a verbális cselekvésekkel, mivel ez szorosan összefonódik a gyakorlattal, és ily módon rendkívül nehezen verbalizálható, nehezen hozzáférhető (34. p.). Éppen ezért ennek feltárásához az egyes készségek mögött működő háttérismereteket kell megtalálni, a technológia láthatatlan fogalmi infrastruktúráját, melynek megismerését azonban csak a személyes tapasztalatok segítségével hívása teszi lehetővé (41. p.).

Keller maga – amellet, hogy kutató – gyakorló kovács évtizedek óta, és e tanulmányban,

illetve az eddigi munkáiban az ezzel kapcsolatos ismereteire és tapasztalataira támaszkodik az elemzéskor is. Arra kíváncsi, hogy a személyes, tapasztalati tudás mennyire illeszthető bele egy tudományos modellbe. A felhasznált elméleti háttér bemutatásakor – nem véletlenül – Bourdieu *habituselméletére*, Gatewood (1985) cselekvéértelmezésére és Hutchins (1995) megosztott megismerés megközelítésére hivatkozik.

Keller felfogásában a készségen alapuló cselekvések a külső szemlélő számára ugyan lineáris folyamatként jelenhetnek meg, aktuális végrehajtásuk azonban sokkal struktúráltabb. Magában foglal tudatos döntéseket, tervezést, de legalább ennyire készségszintű, kifejtetlen tudást, mintákat, melyek szervesen illeszkednek bele egy általánosabb szerkezetbe az adott pontokon. Keller Hutchins (1995) nyomán mellett érvel, hogy a készségek háttérében megragadható technológiai ismeretek ugyanolyan típusúak a hagyományos technológiába sorolható egyéni cselekvésekben, mint a komplex, többszereplős ipari technológiákban belül, éppen ezért ugyanaz az elméleti és módszertani keret alkalmazható mindkettő kutatására.

Marcia-Anne Dobres (University of California) részben az Ingold által felvetett problémából, azaz művészet és technológia hagyományos szembeállításából indul ki, részben szélesíti az eddigi elemzési keretet. Szinte kötelező jelleggel ismerteti azt a „hagyományos”, az antropológián (illetve a régészeten) belül is elterjedt „standard” nézőpontot, mely szerint a technológia egyenlő az anyagi kultúra létrehozásával, és *vagy* gyakorlati, *vagy* szimbolikus célok elérésére alkalmas eszköz, és amellyel szemben Dobres a saját elméletét kifejti (47. p.).

A hagyományos szemléleten belül a szimbolikus értelmezés a már elkészült eszközökre, tárgyra, pontosabban ezek kulturális használatára összpontosított, és egyáltalán nem foglalkozott a készítés folyamatán belüli cselekvésekkel, ezek motorikus és percepciósi folyamataival (28. p.). Dobres célja éppen ezért a készítés, alkotás aktív működésének hangsúlyozása, a készítés és a használat összefonódásának, a technológia társadalmi keretére jellemző interszubjektivitásnak az előtérbe állítása, hiszen az általa alkalmazott elméletben ezen alapul a használat során konstituálódó jelentés is.

A materiális alkotás és a szimbolikus konstrukció, jelentésalkotás ugyanis ebben a szemléletben ugyanabból a szálból szövődik. Éppen ezért a technológia antropológiai vizsgálata nem tekinthet el az anyagi kultúra alkotásainak észleleti és testet öltő aspektusaitól, melyek valamennyi cselekvésünk velejárói. A megtestesülő társadalmi tapasztalatban a technológia és a művészet egyaránt osztozik, így a jelentésképzés mindkét terület folyamatait egyaránt végigkíséri. A készítés aktusai ebben a keretben a társadalmi folyamatok helyei.

A felvetődő kérdéseket Dobres az európai felső-paleolitikumból származó példákon teszteli, főképp a csonteszközökkel kapcsolatos saját kutatásai kapcsán. Alapvetően a technikai választások társadalmi kontextusa érdekli, a konkrét technikák, megoldások és alapanyagok közötti aktuális döntések háttere.

Bryan Pfaffenberger (University of Virginia), a technológia kutatástörténetének, a mérnöki tudományoknak és a számítógépnek mint kulturális tárgynak a specialistája (Pfaffenberger 1992) a szimbolikus viselkedés területén folytatja a Dobres által felvetett témát. Ez az a terület, mely leginkább összekapcsolódik a társadalomtudományokon belül a tárgyak és a technológia kutatásával. Pfaffenberger azonban arra kíváncsi a Trobriand-sziget lakóinak rituális házépítése kapcsán, mi történik az első pillanatra nem szimboli-

kus cselekvések terén, milyen kapcsolat van a tárgyak jelentéssel való ellátása, azaz a triviális szimbolikus viselkedés, valamint a mélyebb, nem szimbolikus cselekvések között.

Tanulmányának címében Pfaffenberger már megelőlegezi következtetését: nem a szimbólumok hozzák létre a jelentést, hanem a cselekvések. A tárgyak hordozta szimbolika tehát nem a közös kulturális jelentések oka, forrása, hanem a technológiai cselekvések következménye. Éppen emiatt azonban a szimbolikus antropológia művelői nem tekinthetnek el a technológia antropológiájának figyelembevételétől és beillesztésétől (77. p.). Az technológia ilyen értelmezése és alkalmazása alapvetően más megvilágításba állítja az emberek, társadalmak jelentésszövegező folyamatait, és visszahelyezi a tárgyakat az őket létrehozó, fenntartó és használó folyamatokba (78. p.).

William H. Walker (New Mexico State University) a már kitaposott csapáson halad tovább témaválasztásában annyiban, hogy szintén a tárgyak szimbolikus szerepével foglalkozik, új-mexikói régészeti példák bevonásával. Abból indul ki, hogy a rituális eszközök szimbolikus értelmezése túlságosan szűk (87. p.). Érvelésének része, hogy felvázolja a hagyományos vallásméleteket a tárgyhasználat szempontjából. Walker ezen belül nem tartja kellően indokoltnak és célszerűnek az eszközök gyakorlati és szimbolikus célú megkülönböztetését, mivel ez eleve elkülöníti a két területet, és lehetetlenné teszi az egy elméleti keretben való vizsgálatukat.

Az általa javasolt technológiafogalom ugyanis magában foglalja az összes emberi cselekvést, akár vallási indíttatású, célú az, akár nem. A technológia használatának értelme, hogy megfelelő célokat érjünk el vele, a társadalom bármelyik területén mozgunk is. A korábbi cselekvésméletek rendre eleve elkülönítve kezelték a tárgyakat és a velük kapcsolatos viselkedéseket. Walker szerint újszerű lehetőségek tárulnak fel az elemzés előtt, ha fogalmi struktúránkban ehelyett abból indulunk ki, hogy egyetlen rendszeren belül kezeljük a tárgyakat, a személyeket és a cselekvéseket mint a rendszer különböző aspektusait (88. p.). Mindennek az alkalmazását a prehisztórikus vallás és rítusok elemezhetőségén keresztül tárja fel Walker. Ebben az elemzés alapegységei a személy-tárgy kapcsolatból levezethető jellemzők. A tárgy egy ilyen viszonyon belül elsősorban nem formai vonásai által szerepel, hanem ennek megállapításához egy ennél jóval kifinomultabb, többdimenziós tulajdonságegyüttes figyelembevételére van szükség.

Richard R. Wilk (Indiana University) egy újfajta nézőpontot vet fel. A technológiát abból a szempontból vizsgálja, mennyire írható le mint a szükségletek kielégítésének eszköze (108. p.). Szerinte a szükségletek és igények mindennemű technológiai folyamat elválaszthatatlan részét képezik, és éppen ennek a két komponensnek az összjátékát igyekszik megmagyarázni. Az afrikai Belize-ben folytatott terepmunkája során tudatosult benne, hogy a technológiai változás nem valamilyen kulturális ökológiai folyamat része, nem a források szűkössége által gerjesztett jelenség, ahogyan korábban gondolta, hanem sokkal inkább az emberek vágyai és szükségletei irányítják.

A társadalmi keretben működő és kulturálisan közvetített szükségleteknek és igényeknek a megértése szempontjából Wilk elengedhetetlennek tartja az antropológusok által korábban gyakran alkalmazott megkülönböztetés feloldását a modern és a premodern társadalmak között (110. p.). Hangsúlyozza, hogy a kulturális és anyagi szféra összekapcsolására használt funkció helyett a szükséglet jóval termékenyebben alkalmazható fogalom, mivel a funkció nem tartalmazza, nem utal a tárgyak saját, belső tulajdonságaira. Az emberek dinamikus viszonyban állnak az őket körülvevő tárgyakkal, és ez a vi-

szony állandóan új szükségletek kialakítását eredményezi, teszi egyszerre lehetővé. Ebben a fogalmi keretben tehát a szükségletek nem előzik meg a technológiai változásokat, nem hajtóerői a technológiai folyamatoknak, hanem ugyanannak a folyamatnak a részei (118. p.). A szükségletek ilyen típusú szerepének kialakulását Wilk történetileg az emberi társadalomban a tulajdonfogalom kialakulásával köti össze.

W. David Kingery (University of Arizona) a tárgyak formázásával foglalkozik. A korábbi elképzeléseket, melyek értelmében ez a folyamat a folyamatábrákkal analóg módon zajlik, meglehetősen naivnak tartja. Az itáliai reneszánsz majolikafestészete elemzésével fejti ki saját elméleti elképzeléseit, melyet valamennyi társadalomra és valamennyi tárgytípusra (egyszerű részre, komplex tárgyra vagy összetett technológiai rendszerre) alkalmazhatónak vél (134–136. p.). Elméleti keretének középpontjában a célok és a szándékok állnak, ahogyan a technológiát is a környezet manipulálására alkalmazott célirányos viselkedés határozza meg (124–126. p.).

James M. Skibo (Illinois State University) és Michael Brian Schiffer közös cikkükben a tárgyformálással kapcsolatos korábbi munkájukra támaszkodnak (Schiffer–Skibo 1997). Kiindulópontjuk, hogy a szociálintropológia hosszú szünet után újra érdeklődést kezd tanúsítani az anyagi kultúra iránt (139. p.). Ez a szemléletváltozás azért is indokolt, érvel a szerzőpáros, mivel az emberi társadalmat, kommunikációt, cselekvéseket lehetetlen a tárgyak nélkül vizsgálni, hiszen ezek valamennyi kulturális tevékenységünk szerves és elválaszthatatlan részét képezik. Éppen azért a viselkedés teljes megértéséhez bele kell őket illeszteni az ezzel foglalkozó elméletbe. Az emberek és tárgyak kapcsolatát Skibo és Schiffer egy aktivitásalapú keretben képzelel el (140. p.).

A tárgyak kialakítását a szerzőpáros egy hosszú láncnak tekinti, melyen belül számos eltérő szakasz különíthető el, mindegyik a maga sajátos jellegzetességeivel. Minden egyes állomás során a készítő és a leendő használók is bizonyos célokat, ideálokat fogalmaznak meg, az aktuális készítéskor azonban folyamatos kompromisszumokat kell végrehajtani valamennyi résztvevő részéről, melyek azután a folyamat során tovább szűkítik a rendelkezésre álló alternatívákat. Skibo és Schiffer ily módon a tárgyformálás szituációs és kontextuális vonásainak elemzéséhez igyekeznek mankókat nyújtani, a stílusra és a funkcióra alapozó korábbi, leegyszerűsítő elemzési keretet túllépve.

Peter Bleed (University of Nebraska) szintén a tárgykészítés, -formázás folyamatával foglalkozik. Tanulmányában kénytelen megismételni azt a többször felbukkanó (ám ettől még igaz) megállapítást, mely szerint nagyon kevés munka foglalkozott eddig a technológiával. Bleed ugyancsak osztozik az előző tanulmányban hangsúlyozott szemponttal, hogy ugyanis minden emberi cselekvés tárgyakat magában foglaló környezetben történik meg, és ezért együtt jár a tárgyak használatával, manipulálásával (151. p.). Ennek a folyamatnak a jobb megértését azonban a legkevésbé sem segítette elő a technológia, a társadalom és az ideológia mint kategóriák mesterséges szétválasztása. A technológiát önmagában szinte lehetetlen önálló vizsgálati egységként kezelni, annyira beleágyazódik valamennyi hétköznapi tevékenységünkbe.

Nem tekinthet el Bleed sem a korábbi magyarázó, értelmező sémák ismertetésétől sem. Ezek mindegyikére jellemző, hogy a tárgyak sokféleségét, variációit a stilisztikai és funkcionális vonások mentén igyekeznek kezelni. Bleed ezzel szemben a készítés szakaszai során adódó kényszerek (*constraints*) figyelembevételével elemzi a készítő által meghozott technológiai döntéseket. Ezen kényszerek egyik jelentős típusát képviselik a fizi-

kai törvények és a testi jellemzők, melyeken a készítő nem léphet túl, legfeljebb kikerülheti őket. A szerző a nyelés szerszámok esettanulmánya kapcsán világítja meg, hogyan hatnak e kényszerek a szerszámok formázására, a nyelék ergonómiai használhatóságára (155–158. p.).

A könyv talán legjobb tanulmányának első részében Lucy A. Suchman (Xerox Palo Alto Research Center), a gyakorlat elmélete (*practice theory*) és az etnometodológia talaján álló antropológus a tárgy konceptualizálásait követi végig a kezdetektől, azaz a 19. századtól napjainkig az antropológián belül (163–164. p.). A hagyományos nézethez képest az olyan újabb szemléletek kezdenek teret nyerni mind a régészeten belül (lásd a Skibo és Schiffer által kifejlesztett *behavioral archaeology*), mind az antropológiában, melyek a tárgyak és használoúk kapcsolatát dinamikus folyamatként értelmezik, ezek a megközelítések ugyanis képesek valamennyire kezelni a tárgyi világot is a kulturális viselkedésen belül. A korábbi nézetektől eltérően tehát nem választják szét az anyagot, azaz a tárgyat a kultúrától, a „szellemi” szférától.

A régészet hagyományos megközelítése a tárgyak tulajdonságait mint belső vonásokat fogalmazta meg, az új modellben ezek a tárgyak és az emberek interakciói során jönnek létre. Az elemzés ezeket az interakciókat igyekszik azután viselkedésláncokra szedni, és ezek szerkezetét tovább bontani (164. p.). Az Ingold és Dobres által képviselt radikális integráció ugyancsak ezt a vonalat képviseli. Az antropológián belül a tárgyak, az anyagi kultúra visszatérése és egyre hangsúlyosabbá válása együtt járt a tárgyak mint cikkek élettrajzi vizsgálatával, mely az 1980-as évektől (Appadurai 1986) vett lendületet.

Suchman régóta a modern társadalom technológiai folyamatait vizsgálja esettanulmányokra alapozva. Ebben az írásában a hídépítők tervezőmunkájának etnográfiai elemzését végzi el a részt vevő megfigyelés segítségével.

Meredith Aronson, David Bell és Dan Vermeer (valamennyien a Xerox Palo Alto Research Center munkatársai) a modern szervezeti formák működését tanulmányozzák, szintén részt vevő megfigyelésre alapozva a kutatásukat (182. p.). Azt szeretnék megérteni, hogyan valósul meg a munka ilyen típusú komplex rendszereken belül. Kiindulópontjuk a „terv” fogalmának kritikai elemzése Suchman (1987) nyomán, valamint a technológia meghatározása mint célirányos aktivitás (179. p.). A kognitív jellegű szemléletekben a terv az egyes cselekvések meghatározó komponense. Szerintük azonban ez a megközelítés túlzottan leegyszerűsíti a képet. A terv egyfajta forrás a célirányos viselkedések irányításában, de mellette számos egyéb típus is található a problémamegoldásban (184. p.). A szituációs cselekvésekben az egyik kitüntetett csomópont a „határtárgy” (*boundary object*), mely különböző szerveződések között közvetít a tervszerű munka során (188. p.). Ezen belül külön figyelmet szentelnek a szerzők annak a kérdésnek, milyen jellegű határtárgyakra támaszkodnak a résztvevők, ha számukra ismeretlen feladatokkal szembesülnek. Konkrét etnográfiai vizsgálatuk egy gyártó cég fejlesztési osztályának a kommunikációs stratégiáira összpontosul.

Richard A. Gould (Brown University) alapkérdést igyekszik tisztázni a technológia kutatásán belül. Mennyire alkalmasak az antropológia és a régészet hagyományos, a technológia kutatásával kapcsolatos elméletei a modern, ipari technológia vizsgálatára? Egyáltalán van-e szükség az anyagi kultúra elemzésére akkor, ha megfelelő írásos dokumentumok léteznek az egyes technológiai kérdések szempontjából (193. p.)? Konkrét esettanulmányként a gőzgépek eltérő adaptációjának vizsgálatát választotta a kereskedelmi

és hadihajók esetében, az 1850 és 1920 közötti időszakban (197. p.). Gould az egyes konkrét helyzeteken belül az egyes technológiai kompromisszumok szerepét emeli ki.

A tárgyvizsgálatok és az írott források viszonyával kapcsolatban emellett érvel, hogy számos információhoz kizárólag az aktuális tárgyak vizsgálata révén lehet hozzájutni. Ráadásul a hosszú életű tárgyak, Gould esetében a hajók a módosítások folyamatát, annak változatos, gyakran eltérő irányú szakaszait őrzik meg, melyeket lehetetlen az írásos dokumentáció alapján rekonstruálni (211. p.).

Végül a szerkesztő, Schiffer az időben elhúzódó technológiai változás lehetséges modelljeit igyekszik feltárni. A 18. századtól a 20. századig tartó időszakban az elektronikus technológián belüli változások mozgatórugóit keresi az egyes technológiák közötti kompetíció figyelembevételével (221–229. p.). Megfigyelhető, hogy az egymással versengő – elektrosztatikus, -kémiai és -mágneses – megoldások nem egyszerűen leváltják egymást, hanem kiegészítő szerepet találnak a társadalom funkcionális mezőjében (*functional field*).

Összegzés

A kötet szerkesztője és szerzői megmutatták, hogy az antropológia és a régészet képes újfajta látásmódokkal megközelíteni a társadalmi jelenségek technológiaként meghatározható metszetét, noha eközben az is kiderült, hogy az eddigi elméleti, módszertani megközelítések és esettanulmányok ellenére egyelőre messze vagyunk még a bevezetőben megfogalmazott céltól, azaz a technológia bármilyen szintű antropológiai szintézisétől. Bár a cél a retorika ellenére biztosan nem egy mindent lefedő nagy elmélet megtalálása vagy kidolgozása volt, az azonban jogosan kérdezhető meg az összes felvetéssel kapcsolatban, milyen kapcsolatban állnak például egymással. Kiegészítik egymást a technológia más és más aspektusára összpontosítva az egyes eltérő szemléletmódok, vagy netán vitatkoznak egymással? Továbbmenve, meg vagyok győződve arról, hogy az ilyen jellegű kérdések jóval könnyebben megválaszolhatók, ha lemondunk azon elképzelésünk-ről, hogy kizárólag az antropológián belül oldjuk meg ezeket a problémákat. Jóval szélesebb horizont nyílhat meg a kutatások és a gondolkodás előtt is, ha hajlandóak vagyunk megismerni és felhasználni, beilleszteni és módosítani, vagy megcáfolni, bírálni például a filozófia, kommunikációtudomány, kognitív tudomány, fenomenológia ilyen irányú eredményeit is. Elképzelhető, hogy a problémákból kiinduló közös gondolkodás és eszmecsere sokkal termékenyebbnek bizonyul(t volna) az ismertetett találkozón is, mint az amúgy sem igazán működő diszciplináris határok újrarajzolásáta tett szervezői kísérlet.

Ezek a megjegyzések azonban alapvetően a kötet szerkezetét, célját érintik. Ha elfogadjuk, hogy a könyv nem a technológia antropológiai elmélet alkotja meg a szemünk láttára, hanem azon belül néhány sajátos nézőpont képviselőit szólaltatja meg, akkor sokkal elégedettebben tesszük majd le. A kötet az *activity theory*, a *situated cognition* és a *behavioral archaeology* képviselőinek munkáiból ad jól sikerült válogatást, melyben egy sor ötlettel, megállapítással, elméleti és módszertani alapkérdéssel szembesülhetünk. Ami mégis hiányzik még így is: a kitekintés. Egyrészt akkor, ha ezeken az érintett területe-

ken belül maradunk, de elszakadunk az antropológia talajától (lásd például a *Mind, Culture, and Activity* folyóirat számait), másrészt a többi megközelítéshez való kapcsolatok számbavételekor.

IRODALOM

APPADURAI, A., ED.

1986 *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

DOUGHERTY, J. – KELLER, C.

1982 Taskonomy: a practical approach to knowledge structures. *American Ethnologist* 5(4):763–774.

GATEWOOD, J.

1985 Actions speak louder than words. *In* Directions in cognitive anthropology. J. W. D. Dougherty, ed. 199–219. Urbana: University of Illinois Press.

HUTCHINS, EDWIN

1995 *Cognition in the wild*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

INGOLD, TIM

2000 *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London – New York: Routledge.

PFAFFENBERGER, B.

1992 Social anthropology of technology. *Annual Review of Anthropology* 21:491–516.

SCHIFFER, MICHAEL BRIAN

1999 *The material life of human beings: artifacts, behavior, and communication*. New York: Routledge.

SCHIFFER, M. B. – SKIBO, J. M.

1997 The explanation of artifact variability. *American Antiquity* 62(1):27–50.

SUCHMAN, LUCY A.

1987 *Plans and situated action*. Cambridge: Cambridge University Press.

SZÚCS BALÁZS

Bővülő könyvtár

Biczó Gábor, szerk.: *Antropológiai irányzatok a második világháború után.*
Debrecen: Csokonai Kiadó, 2003. 283 p. /Antropos, I./

2003-ban a Csokonai Kiadó és a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszéke *Antropos* néven antropológiai könyvsorozatot indított útjára. Az *Antropológiai irányzatok a második világháború után* című válogatás az első darabja ennek az egyelőre ötkötetnyire tervezett sorozatnak. A tervezett további művek címét a hátsó borítón találhatjuk meg (Jacques Maquet: *Az esztétikai tapasztalat – A vizuális művészetek antropológusszemmel*; *Antropológia és irodalom – Egy új paradigma útkeresése*; Radcliffe-Brown: *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*; Wolfgang Kaschuba: *Bevezetés az európai etnológiába*). A címekre vetett futó pillantás is elárulja, hogy ez a sorozat is szembenézett az antropológia hazai irodalmának szegényességével, s túlnyomórészt e hiányosságokat igyekszik leküzdeni fordításokkal (ezen a ponton illő megemlíteni két hasonló jellegű vállalkozást, nevezetesen az Osiris Kiadó *Antropológiai könyvtárát*, valamint a L'Harmattanál megjelenő *Kultúrák keresztútján* című sorozatot).

Antológiák, válogatáskötetek, szöveggyűjtemények ritkán kerülnek el a „miért pont ezek?” s az „azok pedig miért nem?” típusú kérdéseket. Ez esetben ezektől eltekinthetünk, s egyszerűen tudomásul vehetjük, hogy egy alapos és jól megkomponált *elmélet*történeti munka nagyjából második felét (az eredeti kötet 38, a magyar nyelvű munka 15 tanulmányt tartalmaz), pontosabban annak magyar fordítását vehetjük kézbe. A közelmúlt antropológiai irányzatait bemutató kötet egy 1996-os amerikai munka alapján készült (McGee–Warms eds. 1996). A könyv, miként feltehetőleg a legtöbb szöveggyűjtemény, oktatási szempontokat szem előtt tartva született meg. A szakirodalomhoz angol nyelvterületen sem mindig könnyű (kellő számban) hozzáférni, idehaza pedig mindez érthető módon még nagyobb kihívást jelent.

Volt azonban egy további szempont is a kötet összeállításával kapcsolatban: az elmélet szerepének bemutatása az antropológiában. Az antropológia a hagyományos értelmezés szerint kultúrák, társadalmak empirikus vizsgálatával és leírásával foglalkozó tudomány, középpontjában a terepmunkával. A terepmunka nyers adatai azonban (nem beszélve arról, hogy mi válik egyáltalán kérdéssé s ezáltal adattá) önmagukban semmiféle magyarázóértékkel nem rendelkeznek. Itt kap kitüntetett szerepet az elmélet, pontosabban az elméletek, hiszen – mint minden életképes tudományban – elméletek és szempontok sokasága alkotja az antropológia tudományát is. Az elméletek legjobb tolmácsolói feltehetően maguk az egyes antropológusok, érdemes tehát írásaikat közvetlenül is tanulmányozni; ez a szövegválogatás rövid indoklása.

Az angol nyelvű kötet szerkesztői által írott tárgyilagos fejezetbevezetők ismertetik az egyes irányzatokat (főbb képviselőik és kérdéseik rövid bemutatásával), az egyes szö-

vegekhez pedig értelmező lábjegyzetek kapcsolódnak. „Ez a segédlet azok számára is hozzáférhetővé teszi a szövegeket, akik egyáltalán nem jártasak a kulturális antropológiában vagy a szociálintropológiában” – olvashatjuk az előszóban (9. p.). A lábjegyzetek egyes esetekben annyira szellemesek, hogy már csak ezért is sajnálhatjuk, hogy egyes szövegek kimaradtak a magyar fordításból. Az eredeti kötet terjedelmi okokkal indokolja, hogy a szövegek nagy részét rövidebb-hosszabb húzásokkal adja közre (a kihagyott részeket mindenhol jelölik, s rövid tartalmi összefoglalóval váltják ki a hiányzó szövegrészt).

Az antropológia klasszikusainak egy része s az újabb törekvések néhány képviselőjének egy-egy munkája már megjelent magyar fordításban, azonban nem oly nagy számban, hogy ne tudnánk egy kisebb könyvespolcon elhelyezni azokat. A magyar nyelven megjelent munkák kis száma az egyik szempont, melyben az *Antropos* sorozat előszava megnevezi a munka célkitűzését: „A modern társadalmi diskurzus egyik legmeghatározóbb tudományterületének, az interdiszciplináris és holisztikus kulturális antropológiának magyarul hozzáférhető szakirodalmi szegényes és hiányos. A tudományterület klasszikusainak többségét, akárcsak a kurrens szakszövegeket szinte kizárólag világnyelveken ismerheti meg az érdeklődő olvasó.” (7. p.)

Ami kimaradt a magyar nyelvű kötetből: a 19. századi *evolucionizmus* (Spencer, Tylor, Morgan, Marx–Engels, Freud), a *szociológiai gondolkodás klasszikusai* (Durkheim, Mauss, Weber), a *történeti partikularizmus* (Boas, Kroeber, Radin), a *funkcionalizmus* (Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard), a *kultúra- és személyiségiskola* (Benedict és M. Mead), valamint Steward és White, egyszóval a tudománytörténet azon magyar nyelven részleteiben hozzáférhető fejezetei, amelyek megalapozták az antropológia újabb diskurzusait. Kimaradtak továbbá az újabb írások közül Turner, Geertz, Crapanzano magyarul ugyancsak részben hozzáférhető munkái.¹

A gyűjteményben a következő fejezetekkel találkozhat az olvasó: *kulturális ökológia és neoevolucionista elmélet* (Murdock), *ökológiai materializmus* (Harris, Rappaport), *etnotudomány és kognitív antropológia* (Conklin, Tyler), *strukturáliszmus* (Lévi-Strauss, Leach), *szociobiológia* (Wilson, Friedlander), *antropológia és gender: a feminista kritika* (Slocum, Ortner, Llewelyn Davies), *szimbolikus és interpretatív antropológia* (Douglas), *posztmodern antropológia* (Rosaldo). Érdemes a két szélső (nemcsak a kötetben, de vélhetően az antropológiáról vallott felfogásban is a végső határlehetőségeket képviselő) tanulmányt megvizsgálni: míg George Peter Murdocknak a HRAF (*Human Relations Area Files* – „Emberi Kapcsolatok Areális Tára”) néven ismert rendszere a teljes és radikális személytelenséget célozta meg és példázta az 1950-es években, Renato Rosaldo a kikerülhetetlenül személyes tapasztalat kiváltotta megértést és szövegben való megformálását jeleníti meg. E szélső pontok köré szerveződik a szöveggyűjtemény.

Jelen recenzió eleve meg sem kíséri a szövegválogatásban szereplő összes írás ismeretetését, hiszen az olyannyira széttartó témák és megközelítések szerepeltetése, mint a strukturalista mítoszselemezés klasszikus darabjaként ismert *A Genézis mint mítosz* (Edmund Leach), a kultúrát materialista módon értelmező *Az indiai szent tehén kulturális ökológiája* (Marvin Harris) vagy a kritikai szemléletű *A gyűjtögető asszony: férfi-egyoldalúság az antropológiában* (Sally Slocum) éppen azt hivatott bemutatni, mennyire differenciálttá vált az antropológia kérdéshorizontja az elmúlt évtizedekben.

Amire talán érdemes felhívni a figyelmet, az a kötet kiegyensúlyozottsága. Ez nem a

szerepeltetett szövegek számbeli arányára vonatkozik, hanem arra a módra, ahogyan az összekötő szövegek és a magyarázó jegyzetek kellő distanciát tartanak az egyes elméleti pozícióktól. Érdekes ezzel kapcsolatban idézni azt, amit a szociobiológia-fejezet élén olvashatunk: „A kezdeti elgondolások számos hibájának korrigálását követően a szociobiológia még mindig az antropológia egyik legvitatottabb területe – olyannyira, hogy kötetünk néhány bírálója a szociobiológiával foglalkozó írások teljes kihagyását javasolta. A cáfolatokkal mintegy szembeszegülve, itt olvashatók a szövegek” (151. p.).

Ez az eljárás feltétlenül tiszteletreméltó, egyben elengedhetetlen, ha az antropológia tudománynak kívánja tekinteni magát, s nem elfogultságok vagy kizárólagosnak vélt eljárásmodok továbbörökítőjének. Hangsúlyozzuk, itt nem a szociobiológiáról (vagy a posztmodernről, vagy bármi egyébéről) van csupán szó. A felfogásmodok, elméletek, paradigmák vagy éppen „irányzatok” felmutatása, ütköztetése és párbeszéde valószínűleg a legoptimálisabb cél, amelyre egyáltalán törekedni lehet.

A diszciplínán belüli (és szakmák közötti) párbeszéd fontosságát hangsúlyozza Judith Friedlander 2001-ben keletkezett *Szociobiológiai vita az Egyesült Államokban* című tanulmánya is, mely az egyetlen olyan szöveg, amely nem szerepel az eredeti angol kötetben, a magyar válogatásba mégis bekerült. Az írás sok szempontból továbbgondolandó, mivel többek között egy valódi tudományos botrányt is vizsgál. „A botrány középpontjában a James Neel humángenetikus által szervezett, hosszú távú, Venezuelában végzett kutatás áll, amelyben Napoleon Chagnon és Timothy Asch mellett számtalan antropológus vett részt... Tierney, egyik még megdöbbentőbb kijelentésében az egész yanomami projektet »az Atomenergia Bizottság embereken kísérletező titkos programjának folytatásaként emlegeti...« A kutatás okozta többek között a kanyaró járvány súlyosbodását, sőt talán elterjesztését is a 60-as években.” (163. p.) Friedlander írása nem csupán a nagy vihart kavart esetet tekinti át, hanem inkább az antropológia megosztottságára reflektál. A megosztottság véleménye szerint a négy klasszikus terület (régészet, fizikai antropológia, nyelvészet, kulturális és szociálintropológia) végzetes szétválásában és növekvő távolságában gyökerezik. A kultúrát hangsúlyozó antropológusok főképp a történelem és a filozófia irányába mozdultak el (legalábbis annak divatosnak gondolt szókészletét és beszédmódját követik), míg a természettudományos módszer hívei szinte kizárólag a molekuláris biológiával foglalkoznak. Ez önmagában talán a kisebb gond, de mindkét tábor kölcsönösen semmibe veszi egymás eredményeit és vizsgálatait (160. p.).

Friedlander álláspontja világos. Véleménye szerint a kultúra széles körű vizsgálatát nem lehet megvalósítani egymást kölcsönösen kizáró részleges pozíciók talajáról, következőképpen az elméleti sokszínűség egyben a kulturális sokrétűség megértésének zálogát jelentheti.

Az antropológia ismeretelméleti megalapozottságára, valamint az eltérő vélemények és értelmezési tradíciók etnográfiai megjeleníthetőségének kérdésére reflektál Renato Rosaldo *A bánat és a fejevadászok öröngésének kapcsolata* című írásában. Rosaldo mellett érvel, hogy a kutatónak fel kell vállalnia a személyiségéből (neméből, korából, tudásából, tapasztalataiból) adódó helyzetét, s megértésmódjának ebből fakadó szituáltságát. „Pozicionált alanyként az etnográfus bizonyos emberi jelenségeket másoknál jobban megért.” (274. p.) Tanulmányában Rosaldo kifejti, hogy mindaddig, míg el nem veszítette feleségét (Michelle Rosaldo 1981-ben, a Fülöp-szigeteki Észak-Luzonban vég-

zett terepmunkája során lett baleset áldozata), elképzelése sem volt a dühről és bánatról, s ekképpen az általa kutatott ilongot férfiak gyászát és örjöngését sem tudta értelmezni (264. p.).

Rosaldo tanulmányának végén az interpretáció és általában véve a „tudományos” ismeret alapkérdéseinek felülvizsgálatáig jut el. „Az olyan terminusok, mint *objektivitás, semlegesség és elfogulatlanság* az egykor hivatalosan elismert tekintéllyel felruházott értelmezői pozíciókra vonatkoznak, de kétségtelenül sem jobban, sem pedig kevésbé érvényesek az érintett, ám ugyanúgy fogékony és tájékozott társadalmi szereplők-nél. A társadalmelemzésnek el kell fogadnia a tényt, hogy az általa vizsgált tárgyak egyben elemző alanyok is, akik az etnográfusokhoz – illetve azok írásaihoz valamint etikai és politikai elveihez – kritikusan viszonyulnak.” (275. p.)

Jelen kötet magyarázó jegyzeteivel, hangsúlyaival konkrét problémák köré szerveződik, újra és újra az antropológia önfelfogására irányítva a figyelmet. Mikor, kinek, hol és hogyan lesz kérdés, módszer, szempont, tudomány és szöveg az antropológia. Mai kérdések ezek, vélhetően maguk is időlegesek, de esendőségük mellett is feltétlenül időszerűek, s ily módon elkerülhetetlen, hogy a hazai antropológiai gondolkodás (könyvkiadás és oktatás) is számot vessen velük. Az, amit elnagyoltan posztmodernként határozhatunk meg (az etikai, valamint az ismeretelméleti dilemmákra fordított különös figyelem, s ezekbe beletartozhat a feminizmus és a társadalmi nemek vizsgálatának a feminizmust már meghaladó aspektusa, jelesül a gender, az interpretáció, az elfogultság, valamint a reflexivitás kérdésköre is), ezzel a kötettel feltétlenül hangsúlyt kap az antropológia hazai szakirodalmában. A kötetben a posztmodern fejezet bevezetése ezzel a mondattal végződik: „A konfliktus a posztmodern gondolkodók és az antropológiát tudománynak tekintők között nagyrészt abból származik, hogy a két tábor eltérő véleményekkel van az antropológia célját illetően. Amennyiben elfogadjuk, hogy az antropológia célja az emberi viszonyok bemutatása és magyarázata, illetőleg az emberi tapasztalat szubjektív jelentésének átadása, akkor az antropológia tudományos és posztmodern célkitűzései kiegészítik egymást.” (256. p.)

Bármit gondoljunk is az antropológia hazai elfogadottságáról és lehetséges szerepéről, úgy tűnik, az antropológiai munkáknak nincs még meg a kellő recepciójuk. A vizsgált kötet egyértelműen hiánypótló szerepet tölt be (talán nemcsak az antropológia oktatásában, hanem annak remélhetőleg szélesebb körben való megismertetésében is), s mint ilyet csak üdvözölhetjük.

A kötet tanulmányai – miközben az olvasó indiai tehenekről, új-guineai disznóölésekről, Fülöp-szigeteki színekategóriákról, winnebago indián mítoszokról és maszáj nőkről alkothat képet általuk – a mai antropológia szinte valamennyi módszertani, ismeretelméleti és etikai kihívására rámutatnak. A válogatás megjelentetése még akkor is indokolt, ha elfogadjuk, hogy szöveggyűjtemények (akár antropológiaiak azok, akár másfélék) csak ideig-óráig helyettesíthetik teljes művek lefordítását. A cél ugyanis nyilvánvalóan az volna, hogy minél több klasszikus és kurrens munka válhasson hozzáférhetővé a magyar olvasók számára is.

JEGYZETEK

1. A kötet szerkesztési elvének látszik ellentmondani az a tény, hogy Claude Lévi-Strauss két olyan tanulmánnyal szerepel, amelyek már megjelentek magyarul a *Strukturális antropológia I–II.* című kötetben (Lévi-Strauss 2001: 1/37–53, 2/164–174).

IRODALOM

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

2001 Strukturális antropológia I–II. Budapest: Osiris.

MCGEE, JON R. – WARMS, RICHARD L., EDS.

1996 Anthropological theory. An introductory history. London–Toronto: Mayfield.

A Ferenc-csatorna emlékalbum hasonmás kiadása.

Baja: ADUVIÉP Kft, 1998. 8+20 p.

A bajai Türr István Múzeum 1998-ban hasonmás kiadásban jelentette meg a *Ferenc-csatorna emlékalbum*ot. „A vörös bőrbe kötött fényképalbum 34,5 x 42 cm nagyságú. A fedőlapot finoman munkált rézdíszítések szegélyezik, középen az uralkodó monogramja található – egymásba fonódó F és J betű, felette korona.¹ A bőrkötés belül drapp moaré selyem borítású, apró, cizellált rézlapkával zárható. A reprezentatív album súlya 7,5 kg.” – olvashatjuk az 1870-es években készült könyvről.² Utódja 29,5 x 21 cm (a fényképek mérete sem azonos), rézdíszítések és lakat híján 20 dkg-os, puhakötésű, egyszínnyomású. Kis példányszáma és a viszonylag rossz nyomdai minősége miatt ismeretlen maradt, témáját tekintve igazán méltánytalanul.

Merk Zsuzsa bevezető tanulmánya (amely angol fordításban is olvasható, sőt a képekkel együtt az interneten is megjelent) az emlékalbumbal főként mint múzeumi tárggyal foglalkozik. Ismerteti a bajai múzeum vázlatos történetét, a fényképalbum sorsát a vegyes leltárkönyv, az adattári leltárkönyv és az iktatott levelek lapjain követi nyomon. A fényképeket készítő fotográfusról és a Ferenc József-csatornáról csak pár sorban szól, ezért bevezető munkájának címe (*Ha egy műtárgy megszólal*) csupán óhaj maradhat. Így azután egy olyan facsimile született, amely mellől hiányzik a tudományos feldolgozás. A recenzens abba a kényelmetlen helyzetbe kerül, hogy írnia kell erről a két aspektusról, hiszen a kivételes, forrásértékű képanyag csak így válik ajánlhatóvá, ismertethetővé.

Miután a bevezetőben nem kapunk világos képet arról, hogy a Ferenc József-csatorna egy nagyobb vízrendszernek, a Ferenc-csatornának egy jelentős részét képezte, ráadásul a könyv belső címlapján nemes egyszerűséggel csak Ferenc-csatorna szerepel, holott a fényképek eredeti felirata kifejezetten az apostoli király nevét tünteti fel, ezért ki kell térnünk a mesterséges hajózási út építésének rövid történetére.

A Ferenc-csatorna építésének gondolata Kiss József kincstári mérnöktől ered. A Dunából Monostorszegnél leágazó, Zombor, Kissztapár, Ószivác, Cservenka, Kula, Ó- és Újverbász, Szenttamás és Turia mentén Tiszaföldvárnál a Tiszába torkolló csatornát 1802-ben adták át a forgalomnak. 50 mérfölddel, 20-30 nappal rövidítette meg a Tiszamellék gabonáját, Erdély és Máramaros sóját és a Felvidék Szegedig úsztatott fáját szállító hajók útját.³ 1854-ben a monostorszegi torkolatot Bezdánra helyezték át, ahol elkészült a Ferenc József-zsilip betonból, amely ekkor Európa legkorszerűbb vízepítményei közé tartozott. Türr István olasz kir. altábornagy részvénytársasága engedélyt kapott a csatorna kibővítésére, Bajától Bezdánig az ó-csatorna vízzel való ellátására és Sztapárnál kiágazva Újvidékig a Dunába vezető öntöző- és hajózási csatorna kiépítésére és üzemben tartására (ez utóbbi a Ferenc József-csatorna).⁴

Letzter Lázár fotográfus 1872 és 1875 között készíti el fényképsorozatát a Ferenc József-csatornáról.

Letzter 1869-ben ideiglenes, majd 1870-ben állandó műtermet nyitott Szegeden.⁵ Legismertebb fényképei a Szegedről készült város- és életképek, amelyek az 1873-as bécsi világkiállításon szerepeltek, az *1876. évi Szegedi Országos Kiállítás emlékére* című sorozata, amely a város jellegzetes épületeit örökíti meg (ezzel érdemérmet nyert) és a Lauscher Lipót helyi fényképésszel együtt dokumentált 1879-es árvíz-sorozat. A városképek és eseményfotók mellett a portretírozásban is jeleskedett, mesterségbeli kiválóságát bizonyítják azok a megrendelések is, amikor reprezentatív csoportképek elkészítésére kérték fel.⁶ Ezek között szerepelnek olyan fényképek is, amelyek jelentős infrastrukturális létesítmények megépítésén dolgozó szakemberek csoportját ábrázolják. A *Ferenc-csatorna emlékalbum* esetében a megrendelőt, a megrendelői instrukciókat nem ismerjük. A 19 felvételtől álló sorozaton, az album szerkesztési elvén a fotográfusi szándék azonban jól látható. Letzter két szalon haladva konstruál egy kerek vizuális történetet, melynek mottója: hogyan válhat egy mesterségesen létrehozott földrajzi terület a nemzeti tér részévé?

Ipari létesítmény a nemzeti haladás szolgálatában

Vontatási intézők, felvigyázók, zsilipkezelők, partőrök, ácspallérok, kotrómesterek a *staffage*-figurák, cölöpverők, cölöphúzó, csege, kapu-akasztók, állványok, talpak, szifonok, vízleeresztő árkok, kommunális épületek jelentik a háttérrel az ipari tájban. Letzter 11 képben mutatja be a csatorna építésének szakaszait, helyszíneit (a kissztapári vízválasztót, a Deák Ferenc-zsilipet, a bezdáni vízválasztó művet, az újvidéki kettős zsilipet, felhúzóhidat a temerini úton, a dunai zsilipet Újvidéknél – háttérben Pétervárad látképével). A fényképész azt a szerkesztési elvet választotta, hogy az ipari építészet monumentalitását érzékeltető képek sorát egy-egy városkép beillesztésével szakítja meg. A bajai vásártér, a bezdáni poros főutca, az újvidéki vásár békés és marginális pontként jelennek meg szemben az ipari haladást képviselő fotográfiák között. Letzter gondolatmenete jól érthető: a 19. század önmagát a haladás, a technikai haladás, a tudás évszázadának aposztrofálja, ezt az eszmét kell vizuálisan bemutatnia. Főként akkor lényeges ez, amikor az osztrákok konkurensként ugyanebben az időben építik bécsi Duna-csatornájukat.⁷ A fényképész zseniálisan fogalmaz: *A csatornán közlekedő 7000 mázsás gabona hajó* óriási méreteivel szállítja a honi árut, a honi infrastruktúra segítségével.

A téma nemzeti jellegét külön erősíti az a tény, hogy a vízügyi építészetet kiemelt területként tekintik, hiszen ennek „szakralitását” az adja, hogy a nagy Széchenyi életművében az egyik legfontosabb helyet foglalja el, és a 19. század második felének vízépítészeti befektetői, politikusai mind rá hivatkoztak.

A csatorna mentén. Egy új földrajzi terület népcsoportjai

Az építési munkálatokon a kubikusokat (akár érkezhettek az ország másik szegletéből is) asszonyaikkal, gyermekeikkel láthatjuk, amint a fényképész kamerájára figyelnek. Kamera előtti viselkedésük, saját pózválasztásuk természetességének végtelen ellentéte-

ként jelentkeznek az album záróképei, amelyek zsánerképszerűen mutatják be a csatorna menti népcsoportok viseleteit. Érdekes, hogy Letzter leginkább a magyar népviselet felvételekor rendezte életképszerűen a beállítást (pipázó, iszogató férfiak, előtérben vonópaddal, kocsikerékkel). A modellálás miatt képét akár festői előtanulmányként is értelmezhetnénk. A szerbeknél esküvői csoportképet készít, a mennyasszony és a vőlegény kezében gyertyával, jobb oldalukon álló pópával. A csoportképeken több életkor képviselője van jelen, a kor szerint változó viselet érzékeltetésére. A fényképek nagyobb részén a háttérrel teljesen leretusálja, ezzel is kiemelve a viseletek ábrázolásának központi szerepét. Érdemes lenne összevetni Letzter többi viseletképével, nem lenne meglepő, ha más területen készített fényképei között találnánk rá ezekre. Feltételezhető, hogy az igény, amely az album szerkesztési elvének szigorú követése, a nemzeti jelleg kidomborítása vezeti arra a fényképezést, hogy beválogassa ezeket a fényképeket.

Korábbi munkákban a népcsoportok, viseletek bemutatása jellemzően megyék szerint történt.⁸ Kiemelkedően fontos momentum, hogy a képek feliratain nem Bács-Bodrog megyei parasztokkal találkozunk, hanem a *csatorna mentén* élő magyarokkal, németekkel, szerbekkel, sokáccokkal.⁹ Tehát a térképen megjelenő új földrajzi egységnek szervező ereje van. Az átalakított táj, a Ferenc József-csatorna ezzel már nemcsak egy terület lesz, hanem a nemzeti tér része.

Ez a szemléletmód, mely szerint a tájátalakítás, az ipari infrastruktúra alapvetően nemzeti jelentésű, az 1870-es években még nem szokványos. Ez az album korai típusnak számít, de nem áll egyedül.¹⁰ A nagyvállalatok is készítettnek önmagukról és beruházásaikról fényképsorozatot. Az ilyen albumok egy részében azonban erősebb az önreprezentáló, mint a dokumentáló szándék, amely inkább jelenti a befektető, kivitelező társaság portréinak összeállítását. Ugyanakkor születnek még olyan nagyszabású munkák, mint a későbbi és jól ismert *Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képen*, amelyben az ipari haladás nem kap megfelelő helyet a táj, történelem és etnográfia témakörök mellett. Ez részben köszönhető Jókai irányító szerepének is, aki romantikus nemzetképet és birodalmi patriotizmust sugallt. A Pallas Nagy Lexikon vizualizált anyagában azonban már jelen vannak ezek az elemek is, amellyel már más értékeket is bevonnak a nemzeti jelképrendszer kialakításába. Ebben a kontextusban fogalmazható meg tehát a kérdés (túllépve a gazdaságtörténet által kínált egyszerűsítható válaszon): nálunk miért nem fedezhető fel nemzeti tájként az ipari táj?

JEGYZETEK

1. Az album – és a hasonmás – borítóján valójában az uralkodópár hivatalos monogramja szerepel, amely egy zárt korona alatt összefonódott FJI és E betűkből áll.
2. Merk 1998 (a kötetben nincs lapszám).
3. Hámori 2001:1.
4. 1870. XXXIV és 1873. XVII t.-cz.-kel (Gonda 1899:86).
5. Lőcsén nyitotta első műtermét az 1850-es években, Kassán 1864-ben, a szegedi fényírdával közel egy időben Temesváron két helyszínen, és Debrecenben kezdte meg működését (Szakács 1997:129).
6. Ilyen típusú csoportképei: a Dugonits-szobor javára 1874-ik évi április 6-án tartott nagy hang-

verseny emlékére, az 1875-ben Temesváron állomásozó Czezarevics ezred tisztikara, 86 személyről – köztük Sándor orosz nagyherceg – készített. 1878-ban temesvár-orsovai vasút építési vállalkozóinak és építésvezetőinek portréit állította össze (T. Knotik 1978–79:140–141).

7. Bécs csak névlegesen volt Duna-melléki város, az a kis Duna-ág, amely a városon keresztül folyt, nagyobb hajók közlekedésére alkalmatlan volt. Az 1860-as években felvirágzott gabona-üzlet székhelyét Győrből és Budapestről Bécsbe akarták áthelyezni. 1870 májusában: „Ő Felsége személyesen kezdte meg ezüst ásóval az átmetszés kiásását.” A munkálatokat 1876-ban fejezték be (A Pallas Nagy Lexikona, 5. köt. /Damarra-Elektromos gép/ „Duna” szócikke.)
8. Jellegzetes példa Kohlmann (Vidék) Károly *Nemzeti öltözékek* című metszetsorozata, amelyet a *Regélő*-ben publikált 1837–1847 között. Utoljára közreadva lásd Gelléri, szerk. 2003:27–29.
9. „Magyar népviselet a csatorna mentén”, „Német népviselet a csatorna mentén”, „Szerb népviselet a csatorna mentén”, „Sokatz népviselet a csatorna mentén”.
10. Ismert példa Veress Ferencnek a sztánai vasút építési munkálatairól 1869-ben készített fényképsorozata (Kincses 1993:51–53. kép). Ugyanakkor nem szabad elfelejteni azt, hogy Veress a bécsi világkiállításra szánta ezeket a képeket is, egy nagyobb, a Sebes-Körös vidékét bemutató sorozat részeként (Kincses 1993:48–49).

IRODALOM

A Ferencz-csatorna Részvénytársulat szervezeti és ügyrendi szabályzata. 1910.

GELLÉRI KATALIN, SZERK.

2003 Sáskópeny és aranycsipke. 19. századi rajzolók közép-európai viseletképei a Magyar Nemzeti Múzeum gyűjteményéből. Budapest: Közép-európai Kulturális Intézet.

GONDA BÉLA

1899 A magyar hajózás. Budapest: Műszaki Irodalmi és Nyomdai Vállalat.

HÁMORI PÉTER

2001 Csatornaterv a Duna és a Tisza összekötésére 2. Vízi út a semmibe. Élet és Tudomány 56(1).

KINCSES KÁROLY

1993 Levétetett Veressnél, Kolozsvárt. Budapest: Magyar Fotográfiai Múzeum – VIPress.

SZAKÁCS MARGIT

1997 Fényképészek és fényképsz műtermek Magyarországon (1840–1945). Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum.

T. KNOTIK MÁRTA

1979 A Csongrád megyei fényképezet kezdetei (1859–1879). In A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1878–79(1):113–172.

<http://www.aduvizig.hu/kiadvanyok/DeakZsilip/>

Jelenkori szokások virtuális gyűjteménye

Lucia Luidold – Ulrike Kammerhofer-Äggermann,
Hrsg.: Bräuche im Salzburger Land 1–2. Zeitgeist,
Lebenskonzepte, Rituale, Trends, Alternativen. Im Winter und
zur Weihnachtszeit. Salzburger Beiträge zur
Volkskunde 13–14. Salzburg, 2002–2003. (CD-ROM)

A Salzburger Volkskultur és a Salzburger Landesinstitut für Volkskunde további intézményekkel együttműködve adja ki Salzburg tartomány szokásait bemutató, német nyelvű, tudományközi CD-ROM-sorozatát, melynek eddig megjelent két kiadványa a kalendáris szokásokat tekinti át. A harmadik és egyben utolsó lemez *Családban és társadalomban* címmel várhatóan 2004-ben jelenik meg.

A kiadványsorozat célja kettős: egyfelől a tudományos igényeknek kíván megfelelni, másfelől a nagyközönségnek is szól, részben pedagógiai célzattal. Ezért készítőinek kompromisszumos megoldást kellett választaniuk. Hogy „fogyaszthatóvá” váljék az anyag, sem monografikus teljességre, sem valamiféle mélyenszántó elméleti koncepció kidolgozására nem törekedtek.

A CD-sorozat szerzői a szokásvilág funkcionális szemléletét hangsúlyozzák: elsősorban Hermann Bausinger tübingeni iskoláját és annak kritikai attitűdjét követve elvetik az eredetvizsgálatot, és a komplex kortárs kultúra holisztikus vizsgálatával nemcsak archaikus vagy különleges, hanem minden jelenvaló szokás bemutatására törekednek, azok társadalomban betöltött szerepét keresve. A kritikai szemlélet más módon is megjelenik: igyekeznek leírni a helyi politika által újra és újra kiaknázott „hagyomány” és „identitás” fogalmak mögött meghúzódó kulturális valóságokat, a „mi” és „ők”, a szokások „előadói” és „nézői” között kifejeződő tényleges tartalmakat. A mindig csak itt és most értelmezhető regionális és lokális identitások kulcsfogalomként jelennek meg a kiadványokban. Az önreflexió elsősorban a két világháború közötti néprajztudomány kritikájaként szintén számtalanszor visszatér a CD-ken.

Az első lemezen a kiadvány alkotói a szokás fogalmának önálló értelmezése helyett négy, egymástól merőben eltérő definíciót idéznek kommentár nélkül Harvey Cox, Ingeborg Weber-Kellermann, Martin Scharfe és Konrad Köstlin tollából. Ezek között találunk olyat, amelyik csupán a dramatikus szokásokat sorolja a fogalomhoz, és olyat, amelyik tágabban értelmezve minden szokáscselekvést ebbe a körbe sorol. A második CD-n már egy önálló fejezetben írja le Konrad Köstlin a szokás saját, tág értelmezését (csoportok, emberek megegyezése praktikus célok érdekében). A kiadványok szövegében következetesen a „Brauch” szót használják, a „Brauch” és „Sitte” kifejezéseket nem határolják el. A népszokás kifejezést nem használják, ugyanakkor a „nép” megjelenik

más terminusokban (elsősorban a népi kultúra kifejezésben), anélkül hogy meghatároznák jelentését. A gyűjtemény falusi és városi adatokat egyaránt magában foglal, melyek nagyrészt különböző hagyományőrző csoportok tevékenységeit, a folklorizmus, illetve megalkotott hagyományok különböző formáit, a kultúraipar fogyasztásra szánt termékeit jelenítik meg. Magát a folklorizmus kifejezést sehol nem használják. Pedig jól mutatja a hagyományápolás, hagyományteremtés, hazaszeretetre nevelés és a közösségtudat erősítése érdekében körülbelül száz éve létrejött salzburgi szervezetek jelentőségét, hogy 1998-ban összesen mintegy 33-40 ezer tagjuk volt (az adatokat ellentmondásosan közlik a különböző alfejezetekben), és a kiadványokban bemutatott szokások jelentős részét ők „ápolják”. Számtalan fogalmat használnak viszont különösebb meghatározás nélkül (például kultusz, ünnep).

A gyűjtemény kereteit elvileg a térbeli és időbeli meghatározottság adja: Salzburg tartomány valamilyen formában ma is gyakorolt szokásait tekintik át egészen a jelenig (a jelenkutatás itt tehát a napjaink viszonyaira vonatkoztatott változásvizsgálatot jelent). Ugyanakkor a földrajzi határok is rendkívül esetlegesek: sok témát meglepő módon csak más vidékek, sőt más nemzetek, országok vonatkozásában járnak körül, és szó sem esik salzburgi adatokról, más esetekben pedig csupán általánosságban írnak egyes szokásokról, jelenségekről. Az idő kezelése is változó, hol az ókortól jutunk el napjainkig, hol pedig szinte csak a kortárs viszonyokat ismerhetjük meg.

A kiadványsorozat egyszerre hatalmas tanulmánygyűjtemény és kisebb adatbázis. Mindkét lemez hat főfejezetet és ezeken belül számtalan (az első CD-n kilencven, a másodikon száznegyvenkettő) alfejezetet, gyakorlatilag különálló tanulmányokat tartalmaz. A tanulmányok közérthető nyelven, rövid és hosszú változatban is olvashatók, ugyanakkor a szerzők széles köre miatt igen eltérő színvonalúak és arányúak. Az írások nem mindig adják a leírás és értelmezés megfelelő egyensúlyát. Gyakran utalnak arra, hogy az adott alfejezet egy összefoglaló, de nem derül ki, hogy minek, mely könyvnek a rezüméjéről van szó. A szakirodalmi hivatkozás is esetleges, néhol bőséges, másutt teljesen hiányzik, és szerkesztésük sem egységes. És mivel a kiadványok rengeteg szerző írását közlik, akik között nem osztották el megfelelően a témákat, ezért gyakran találkozhatunk fölösleges ismétlésekkel és ellentmondásokkal. Mindkét lemezen a hatodik főfejezet *A továbbolvasáshoz* címmel a néprajz korai időszakából származó tanulmányokat, a Zeitschrift Salzburger Volkskultur válogatott cikkeit és a CD tanulmányainak mellékleteként közreadott interjúkat tartalmazza.

A CD-ken található dokumentumok különböző múzeumok és (magán)gyűjtemények anyagából összeválogatott, különböző műfajokat magában foglaló archívumot alkotnak: lejegyzett adatok, fényképek, filmek és hangzó anyagok, csak itt publikált dokumentumok és már nyomtatásban megjelent szövegek egyvelegét képezik.

A két lemez színvonala nem egyforma, hiszen a második kiadvány az elsőhöz képest tartalmában és formájában is kevésbé következetes, sokkal kevesebb tanulmány alkalmazza és fejti ki a néprajzi jelenkorkutatás módszereit, és igen gyakran elmaradnak az értelmezések is, megelégszenek leírásokkal, történeti áttekintésekkel.

A CD-ken található anyag kezelése sokféleképpen lehetséges: a lapozható oldalakból összetevődő alfejezeteken belül számtalan link segítségével ugorhatunk más-más oldalakra, nézhetünk meg képeket, filmeket, hallgathatunk meg hangzóanyagokat, vagy nyithatunk meg a világhálón található különböző honlapokat (a múzeumoktól a népraj-

zi társaságokon keresztül az osztrák állami honlapig stb.); továbbá különböző menük segítségével kereshetünk ki célirányosan egyes adatokat (a fényképek, filmek, hangzóanyagok, szerzők, szakirodalom és internet-linkek mutatói mellett kulcsszavak megadásával kereshetünk ki egyes kifejezéseket bármely szöveges részben). Sajnos a szerzők sem földrajzi mutatót, sem „tárgyszókatalógust” nem készítettek. Előnye viszont a kiadványnak, hogy minden közölt dokumentumnál megjelölik több-kevesebb pontossággal a forrást. Az oldalak formailag is jól kidolgozottak, a design viszonylag egyszerű, így nem válik a használhatóság rovására. Majdnem minden tanulmányt „oldaljegyzetként” jó minőségű, kinagyítható, fekete-fehér és színes képek sora kíséri, az ugyanott ikonként föltüntetett filmek és hangzóanyagok száma kisebb.

Az első CD a téli ünnepkört foglalja magában. Első főfejezete (*Szokások és identitás*) a kiadvány alapelveit ismerteti, a második (*Az ember és szokásai*) pedig különböző fogalmakról szóló tanulmányokat tartalmaz (szokás, identitás, idő, vallás, egyesületek, kultúrtörténeti módszer). A többi főfejezet tartalmi elkülönítése igen esetleges; sokszor nehéz eldönteni, hogy egyes szövegek miért az adott főfejezetbe kerültek.

A harmadik főfejezet (*Karácsony tegnap és ma*) a téli ünnepkörhöz sorolható szokások történetét írja le és elemzi számtalan tanulmányon keresztül, melyek a legkülönbözőbb módszerekkel világítják meg a változások irányát. Különös előnye ennek a fejezetnek a sok kvalitatív kutatás, a metódusok kifejtése és sokfélesége és ezen kutatások eredményeinek (többnyire) első közlése. Elsőként a karácsony kortárs, szekularizált viszonyait, az „ajándékozás ünnepét”, a „család ünnepét” mutatják be, amit a karácsony középkortól napjainkig való történeti áttekintése, majd az újkori salzburgi karácsony leírása követ. Bemutatják egy 2001–2002-es történeti kutatóprogram módszerét (*A karácsony társadalmi szerepének változása 1800 óta*), amely programon a lemez több további tanulmánya is alapul. Több tanulmányban is – a kritikai kultúrakutatás szemléletét követve – a kvantitatív adatokon alapuló kérdőívezés hátrányait fogalmazzák meg, és a kvalitatív adatok elérését lehetővé tévő életútinterjú módszerét helyeslik. Ezt erősíti meg tanulmányok egész sora: bemutatják a paraszti karácsony 20. századi változását; leírják a munkások téli ünnepkörét a 19–20. században; ismertetik egy falu, majd egy öregek otthona sajátos karácsonyi szokásait, s mindezek az elemzések életútinterjúkon alapulnak. Az önéletírások értelmezése is több fejezet témája parasztok, illetve munkások vonatkozásában, és két tanulmány is iskolásokkal íratott dolgozatok elemzésével foglalkozik, melyekben a 11–15 éves gyermekek saját élményeiket, valamint felmenőik emlékezeit írják le. Bemutatják egy 2001-es jelenkorkutatás eredményeit (*Salzburgi karácsonyi szokások*), ami nyílt kérdőíveken és klaszteranalízisen alapul, és a szokások kortárs viszonyokhoz való állandó alkalmazkodását hivatott bizonyítani. Egy fotóantropológiai fejezet a salzburgi karácsonyi vásár megfigyelésén keresztül ismerteti a vásárlási szokásokat. Szó esik még a karácsonyhoz köthető szépirodalomról (Dickens, Andersen) és mesékről (anélkül azonban, hogy ezek bármiféle konkrét társadalomtudományi elemzését adnák), Dickens *Karácsonyi ének* című regényének megfilmesített változatairól, az 1850–1938 közötti napisajtóban megjelenő karácsonyi témákról, a zsidóság chanukkájának karácsonyhoz való hasonulásáról (ami a 19–20. századi akkulturációt és asszimilációt érzékelteti), a nemzetiszocialista propaganda által átítatott karácsonyról, a karácsonyfa történetéről és meglepően röviden a szilveszterről és az újévről.

Az *Előkészítés és ünnep* című főfejezet színvonala elmarad az előzőhöz képest, in-

kább adatközlésre, történeti és földrajzi áttekintésekre szorítkozik, és rendkívül heterogén tartalmú. Olvashatunk benne az ünnep fogalmának általános értelmezéséről, legendákról, bibliamagyarázatokról csakúgy, mint az adventi időszak mindenféle szokásairól, az evangélikusok téli ünnepkörének sajátosságairól, a Mikulásról, az ajándékozásról, a karácsonyi ételekről vagy épp a gyermek Jézus különböző ábrázolásairól. A legtöbb alfejezet a különböző adománygyűjtő szokásokat írja le (például háromkirály-járás, csillag-járás).

A *Játékok, szokások, dalok* című főfejezet koncepciója valamelyest kézzelfoghatóbb, ám itt is vannak „kakukktojások”. Alfejezetek sora foglalkozik a karneváli jellegű szokásokkal (történetükkel, mai „ápoltt” formáikkal, megalkotott új típusaikkal), melyek során maszkos (krampusz)alakok vonulnak fel számtalan településen, elsősorban vízkereszt napján. Több írás mutat be egyes településeken fennmaradt sajátos szokásformákat, majd különböző szempontok szerint vizsgálják a karácsonyi dalok történeti alakulását. Külön hangsúlyt kap a *Csendes éj* című ének, minthogy Salzburgban szerezték 1818-ban.

A második lemez a tavasztól ősziig terjedő időszakot tekinti át, melyben a szerzők az első CD-hez képest sokkal inkább a pedagógiai célzatra helyezték a hangsúlyt. Talán ennek következtében maradnak el szinte teljesen a módszertani bevezetők, fogalmi tisztázások stb., és a szövegek leegyszerűsödnek a leírás és értelmezés népszerűsítő stílusú műfajaira. A megközelítési módok kevésbé színesek; sok alfejezet csupán másodlagos források alapján íródott. Az európaiság és tolerancia hirdetése markánsabb, amit a szokások nemzetköziségének aláhúzásával és az európai etnológia gyakoribb emlegetésével is kifejeznek. Ebből adódóan sokkal kevesebb konkrét, a salzburgi tartományra vonatkozó adattal találkozhatunk, illetve sok fejezet valójában szomszédos területekről szól (például Steiermark, Berchtesgaden, München vidéke), ami magának a kiadvány címének (*Szokások a salzburgi tartományban*) is ellentmond.

Az első főfejezet (*Szokások és identitás*) ismét a kiadvány alapelveit, a néprajz mibenlétét, a fontosabb fogalmakat foglalja össze. A további négy főfejezet lényegesen jobban körülhatárolt, mint az első lemezen, ugyanakkor meglepő asszociációk is megjelennek.

A második főfejezet (*Karnevál, böjt és húsvét*) a címben foglaltakat összekapcsolja sok más jelenséggel. A farsangi szokásoknál leírják a velencei karnevál történetét, a bécsi operabált csakúgy, mint Salzburg tartományának karneváljait, azok történetét és jelenét, s két fejezetben a 8–15 éves iskolásokkal íratott dolgozatok alapján értelmezik a gyermekek élményeit és felmenőik emlékezéseit. A húsvéti időszak bemutatásánál nemcsak a böjt és a húsvét kialakulásáról, mai szokásairól, a passiójátékokról, a szent sírokról olvashatunk, hanem a pészachról, a ramadánról, a pótvallásként megjelenő testkultuszról és az egész éven át tartó böjt divatjáról is. Itt is találkozunk a 8–15 éves gyermekek hasonló módon megíratott dolgozatainak elemzésével, valamint a 20. század első harmadában készült húsvéti képeslapok csoportosításával, továbbá egy tojásfestő művész bemutatásával stb. Mégis hiányérzete támad az olvasónak, mivel a szokások mai életéről nem kap teljes képet.

A *Búcsújárás és körmenet* című főfejezet sokkal inkább teljességre törekvő: a zarándoklatok egyetemes és keresztény története, a szentkultusz mibenléte, a vallásos és világi zarándoklat elkülönítése és más egyebek után a szerzők számtalan konkrét búcsú múltjára és kortárs formáira hoznak példát a salzburgi tartományból és környezetéből (sőt

Andalúziából is). Több írásban is kitérnek a barokk kor eseményeire, reformjaira, Hieronymus Colloredo érsek szerepére, ugyanakkor meglepő a rossz idő elleni harangozás egykori szokásának külön alfejezetben való leírása csupán azért, mert Colloredo föllépett ellene.

A *Zene, szó, tánc, intézmények* című főfejezet végképp elrugaszkodik a kiadványsorozat koncepciójától, hiszen már a „zenei népi kultúra” („*Musikalische Volkskultur*”) körébe sorolt, számtalan alfejezetben taglalt terület – az egész nem professzionális zenélés – sem tartozik szorosan a szokások, a cselekményesség világába, a múzeumok, kulturális szervezetek, nyári egyetemek és a salzburgi irodalmi élet népszerűsítő leírása pedig sok helyütt már összefüggésbe sem hozható a CD-k valódi tartalmával. A zenei írások között szó esik a különböző szokások dalairól, a „népzene” történetéről, mai életéről, pedagógiai jelentőségéről, a rezesbandákról, műfaji különbségekről, tudományos archiválásról stb. A táncokat sokkal rövidebben tekintik át, és csupán a jelenre koncentrálnak. Zene és tánc bevonása a kiadványsorozatba az egész tematikát a „hagyomány” általánosabb és még kevésbé megragadható kategóriájához közelíti. Ebben a fejezetben írnak még különböző téli szokásokról, birkózásról, májusfaállításról is, ugyanakkor hiába keressük a pünkösdt, a nemzeti ünnepek és sok egyéb idevágó téma kifejtését.

Az utolsó tematikus főfejezetben (*Hagyományok és ellenvilágok*) ismét körüljárják a „haza” ideájának szokásokat is felhasználó megalkotását, a lokális és regionális identitás megteremtését, majd a szabadidő eltöltésének módjairól (például fitness és wellness), az (alpesi) turizmusról és az ehhez kapcsolódó kulturális reprezentációkról (például Mozart-golyó), a vadászatról és halászásról, végül pedig a halloween mai elterjedéséről kapunk képet. Mindezek között váratlanul megjelenik például a legelőgazdálkodás néprajzi leírása, különböző középkori mondák ismertetése és a németországi Berchtesgaden szinte egész évi szokásvilága is.

A gyűjtemény az identitás fogalmának középpontba helyezésével, a különböző etnikai és egyéb csoportok szokásainak dokumentálásával és bemutatásával végső soron a „mi” és „mások” megértését, elfogadását szolgálja. A CD-k fő erénye a néprajztudomány szempontjából is helytálló, többnyire megfelelően dokumentált anyag népszerűsítése, ami nem merül ki a tudomány tárgyát képező adatok ismertetésével és értelmezésével, hanem fogalmak, irányzatok, elméletek és módszerek kifejtésével, tudománytörténeti áttekintésekkel, szakemberek életműveinek leírásával és bőséges szakirodalom közlésével magát a tudományt is közelebb hozza az „olvasókhoz”.

A celluloid tűrőképessége: hajléktalanság és média – antropológiai perspektívák

„Mennyit bír a celluloid?” Hajléktalanság a médiában.
Filmszemle és konferencia, Budapest, BMSZKI Nagyterme,
2004. február 26–27.

Az a tény, hogy rejtőzködniük kellett, hozzájárult ahhoz, hogy a társadalom megengedhette magának a luxust: tudomást sem vett létükről” – írta az 1990-es években György Péter (1994:217). Hogy kikről van szó? A hómleszekről, a csövikről, a guberálókról, a „lumpenekről”, a csavargókról, az aluljáró lakó hajléktalanokról, „az emberekről, akikről nem igazán tudjuk, hogy kik, csak az látszik róluk, hogy végképp és visszavonhatatlanul leszakadtak az amúgy rosszul élő, de magát valahogy még tartó többség társadalmáról” (György 1994:217). Azóta eltelt csaknem tizenöt év, és mára a helyzet döntően megváltozott, hiszen a nagyvárosi szegénység koncentrációja kritikus szintet ért el. Egyes becslések harminc–negyven ezerre teszik a fővárosban és az agglomerációban élő fedél nélküliek populációját, amely döntő részben a gazdasági szerkezetváltozás nyomán hazánkban is lezajlott úgynevezett „rural-urban migráció”, valamint a munkaerőpiac radikális átrendeződése és a szociális segélyháló szétesése során megjelenő pauperizáció eredményeként nőtt meg. Közben pedig a vizuális médiumok felfedezték maguknak és jócskán ki is aknázták ezt a „hálás” – hiszen „attraktívan” tálalható – témát. A hajléktalanság mint jelenség nem rejthető el többé a társadalom tekintete elől, a téma elkezdett még feltűnőbbben látszani. Hogy miként, az már vitatható, mondhatni, etikai kérdés.

A rendszerváltás hajnalán még igaz volt a megállapítás: „a magyar sajtó számára ezeknek az embereknek a sorsa szinte tabutémává lett” (György 1994:218). Az írott sajtóra talán jelenleg is helytálló a kijelentés, pontosan 1990 óta évről évre egyre nagyobb számban készülnek a hajléktalanok közegében játszódó, különböző mélységű, szándékú és minőségű riportok, filmek és bejátszások, a kereskedelmi média rendre hozza, nézői pedig állítólag igénylik a kellőképpen becsomagolt, „sokkoló” vágóképeket, a hatásvadász képjeleket...

A társadalom peremén tengődő, az urbándzsungelben fagyoskodó, kéregető, a külvárosi csatornáknál és a belvárosi aluljárókban fekvő, parkolóknál újságjaikat morzsolgató „vademberek”, tehát a szociálisan végsőkéig kiszolgáltatott, megnyomorított és kirekesztett földönfutó emberek médiareprezentációja volt a témája annak a kétnapos szakmai eseménynek, amelyet két kulturális antropológiai szervezet kezdeményezett és szervezett 2004. február 26–27-én, Budapest egyik impozáns hajléktalanellátó intézményében.

A szociálintropológia hosszú tradícióval bír az angolszász világban a nagyvárosi

szegénység, a kitaszított (*underclass*), „deviáns” vagy marginális szubkultúrák és a nyomor, a munkanélküliség és a hontalanság vizsgálata nem éppen „habkönnyű” témakörének kutatásában (Glasser–Bridgman 1999; Wilson 1987; Mair 1986; Dehavenon ed. 1996; Katz 1989). Az előképek egészen az 1920-as évekbeli chicagói iskolához vezetnek, illetve a „szegénység kultúrájának” Oscar Lewis által megfogalmazott definíciójához, amelyben központi szerepet kap a társadalom intézményes(ült) rendjéből való végletes kiszakadás, a sorsalakító aktivitás és részvétel hiánya, a jellegzetes csoportminták, valamint az apátia és a rezignált attitűd a saját lehetőségek és a jövő iránt (Seymour-Smith 1990). A későbbiekben – többek között Ken Auletta *The Underclass* (A létminimum alatti osztály) című kötete nyomán, amely már a média és a közvélemény szegénységről kialakított képének mélyreható viszonyára is kitér – ez a diagnózis a passzivitás, az ellenségesség, kriminalizáció és traumatizáció jellemzőivel bővül (Auletta 1982). Az újabban alkalmazott városantropológiai és szegénységkutatási tematika viszont már a szegregáció-dezintegráció (vagy ha úgy tetszik: a diszkrimináció és az intolerancia) többségi mintázataira, a (civil) társadalmi szolidaritás raszterének elvékonyodására, a közintézmények csődjére és a „társadalmi tőkére” (Robert D. Putnam) koncentrál. Nemegyszer pedig a szociálisan tudatos felelősségvállalás jegyében konkrét programot és stratégiát kínál, hiszen ahogy Lévi-Strauss (1994: 163) fogalmazott: „a túlságos fényűzés és a túlságos nyomor közti távolság szétfeszíti az emberi mértéket”.

Az alkalmazott antropológia hatásköre alatt kibontakozó *development anthropology* részben a posztindusztriális és posztkoloniális nagyvárosi szegénységet, az urbanizáció kínos „patológiáját”: a migránsokat, az éhezőket és hajléktalanokat vizsgálja – nem pusztán segélyezésalapú, hanem releváns fenntartható fejlesztési és helyi szociális, közösségfejlesztő és kommunikációs projektek hatékony kidolgozása érdekében, illetve a szegénység elleni világméretű küzdelem (*war on poverty*) nevében (Lewis 1995; Hamm–Muttagi 1998; Pottier 1999; Myrdal 1974). Azért lehet adekvát ez a megértő megközelítés, mert „belehelyezkedő” típusú, alapvetően nélkülözi más tudományágak (például az e téren szinte „egyeduralmú” szociológia-közgazdaságtudomány kettősenek) prekonceptióit és kvantifikáló módszertanát, valamint egy multidiszciplináris *érintkezési felületet* hoz létre: eszmecserét és nem utolsósorban az érintettek és szervezeteik (NGO-k) bevonását kezdeményezi az akciók megtervezésében és gyakorlati végrehajtásában, ennél fogva a társadalmi döntéshozók számára alkalmazható tudáskészletet kínál.

A Palantír Film Alapítvány és az Anthropolis Egyesület közös konferenciájának és filmszemléjének nem hivatalos alcíme *A hosszú-dokumentumfilmtől a médiagagyiig* volt, témája pedig a társadalmi ellátórendszerek hálójából végletesen kiszorult, deklaszálódott, a „hanyatlási spirál” öngerjesztő ördögi körébe zuhant különféle emberek audiovizuális (elsősorban filmes) megjelenése/megjelenítése. A legfőbb kérdések így hangzottak: habár egy hontalannak nincsen konkrét fizikai *helye*, ahol megpihenhet, lehet-e *helye* a társadalmi közbeszédben és annak legnyilvánvalóbb formájában: a már-már „hatalmi ággá” váló médiában? Valamint: hol húzódnak a szociokulturális realitás vizuális ábrázolásában a morális határok? Van-e joga az amúgy tehetetlen, nem választó és választható, tulajdonjogaitól megfosztott és emberi méltóságában megtiport – a társadalmon belüli egzotikumot megtestesítő – „polgároknak” a tömegtájékoztatáshoz és tömegmédiához, illetve a (hozzá)szólásnak ahhoz a szabadságához, hogy a róluk szóló reprezentációk ne a sztereotípiákat és a kirekesztést erősítsék tovább, hanem emberi módon

tálaljanak egy összetett társadalmi krízishelyzetet? (És zárójelben: ugyebár ez a kérdés felmerül az „írástudó” elit kötelességével és felelősségével kapcsolatban is.)

A rendszerváltozás óta a városi szegénység és a hajléktalanság a magyar társadalom egyik akut, megoldásra váró, komplex problémája. A szociálisan veszélyeztetett tömegek válsághelyzetére néhány elkeseredett, figyelemfelkeltő kísérlet ellenére (ilyen volt a *Saját szemmel* című fotóprojekt, a *Fűtött utca* vagy a *Hajléktalanok éjszakája*) átfogó megoldási stratégia nem született. „A mai magyar társadalom egész egyszerűen nincsen felkészülve arra, hogy e problémával szembesülve értelmes és hatékony cselekvésbe kezdjen. Csak most döbbenünk rá, hogy a Kádár-korszak örökségéhez tartozik az is, hogy egy mélységében elképesztően tagolt osztálytársadalomban élünk, amelyből kihalt a szolidaritás, s amelynek semmiféle tapasztalata és iskolája nincsen arra nézvést, hogy miként kell viselkednie ilyen és ehhez hasonló helyzetekben” – írta György Péter (1994:218). A gulyáskommunizmus pártállami logikája lesütötte a szemét az ilyenféle szociális problémákkal kapcsolatban, hiszen „1953-tól egészen a rendszerváltásig eltűnik nemcsak a hajléktalanokra vonatkozó szabályozás, a hajléktalanpolitika, maga a szó, a jelenség is »illegalitásba« kényszerül. Ezzel függ össze a paradigmaváltás, amely a hajléktalanok egy részét szociális probléma-csoport helyett rendészetileg »kezelendő«, úgynevezett »lumpen-elemeknek« deklarálja” – fogalmaz egy helyütt a téma avatott szakértője, Győri Péter (1996).

A szociális *policy* cselekvési programjai terén azóta is tart a mélyreható tanácstalanság, 1990 óta tulajdonképpen egy elhúzódó, az események után kullogó, tétova krízismenedzselésről van szó: „a hajléktalanok illetékesség nélküli válság-csoportként jelennek meg egy »tűzoltó eszközöket« mozgósító permanens válságkezelés számára” (Győri 1996). Ugyanakkor a hajlékkeresés és a nagyvárosi nyomor képei tömegesen nyomulnak be a médiába, kerülnek föl a plakátokra, megjelennek a mozifilmeken, valamint a tudományos, illetve dokumentarista alkotásokban, amelyek különböző megközelítésmódjai szintúgy jól tükrözik a mélyreható bizonytalanságot, hiszen köztük számos (sztereó)-tipikusnak mondható. A hajléktalanság eme új keletű vizuális „ikonizációjának” termékei között vannak megrázóak és vidámak, hatásvadász módon manipulatívak és hitelesek, reálisak és sztereotípek, bugyuta „kis színesek” és komplexek, lényegtelenek és sorsfordítóak, sőt olykor kifejezetten veszélyes (diszkriminatív, megalázó és ellenséget sugárzó) alkotások egyaránt.

A konferencia vagy inkább szakmaközi egyeztető fórum – amelyen több tucat filmes, társadalom- és médiakutató, valamint a szociális szektorban dolgozó szakember vett részt – legfőbb szándéka az volt, hogy akár maguknak a hajléktalanoknak a bevonásával, néhány jellemző példa megtekintése kapcsán közösen vitassa meg a problematikát. A felmerülő kérdés tengelyében az állt, hogy az 1980–1990-es évek óta feltűnő, kitaláltatott urbánus szub- vagy ellenkultúra milyen vizuális reprezentációkkal rendelkezik a közszolgálati és kereskedelmi médiában, valamint milyen eltérő megközelítési metódusok fedezhetők föl a dokumentarista jellegű filmalkotásokban, és hogy ezek a különböző lenyomatok milyen kapcsolatban állnak a „vérválósággal”, milyen eltérő funkciókat töltenek be, illetve hogy milyen módon hatnak vissza a rögzített közegre és a szélesebb társadalmi megítélésre. A hajléktalanok, a társadalmi ellátórendszerek „hálójából” kirekesztődött emberek létminőségében, társadalmi beágyazottságában, saját énképükben vannak-e kimutatható negatív, esetleg pozitív változások, tendenciák, ame-

lyek közvetlenül kapcsolatba hozhatók a médiával, a vizuális, elsősorban mozgóképes feldolgozásokkal?

A tömegmédia viszonya meglehetősen ambivalens a hajléktalanság irányában, hiszen egyrészt – ahogyan Győri Péter fogalmazott a szekcióülésen – maga a hajléktalanellátás sokat köszönhet a médiának, nemegyszer maguk a sokat bírált orgánumok segítettek a kérdésre ráirányítani a közfigyelmet. Ugyanakkor a tálatásuk sajnálatosan egyoldalú: legtöbbször a bűnözés és az alkoholizmus kontextusában jelenítik meg a témát, a sokkoló vágóképek, a lefagyott végtagok, az extrém esetek, a brutálisan kibontakozó *felület* érdekli őket, a jelenség komplex emberi oldala a *background* helyett. A tények közé tartozik, hogy konferenciára meghívást kapott az RTL Klub Fókusz című műsorának szerkesztőse, akik – utólag nem meglepő módon – lemondták részvételüket, ahogyan a kereskedelmi médiának ez az érdektelensége a szociális kérdések iránt számos esetben tapasztalható volt az 1990-es évek óta.

Erre hívta föl a figyelmet Elbert Márta (Bori 2003) filmrendező is az *Utcaképes* filmjével kapcsolatban: „a forgatás után, még 2002-ben fel is ajánlottam filmünket a TV 2-nek, hogy ez egy más típusú valóságshow. Nem kaptam választ. Valószínűleg kinevettek, pedig én komolyan gondoltam. Azok az emberek úgy élnek, ezek az emberek meg így élnek a szemünk előtt.” A vizuális médiumok érdeklődése jelen esemény iránt az MTV regionális híradójának negyven másodperces bejátszására korlátozódott, amelynek során a fiatal riporterhölgy jelen sorok szerzőjének szájából azt szerette volna kikényszeríteni, hogy a vitatott helyzet csupán a fent említett kereskedelmi csatornák problémája. Sajnos nem, ahogyan kifejezetten erős bírálatok érték ez ügyben a közszolgálatóság eszméjét számtalanszor „meghazudtoló” királyi csatornák műsorpolitikáját is.

A megtekintett filmek egyfajta kronologikus szerkezetet is tükröztek, hiszen az első vetítési délelőttön rögtön két „sorsfordító” alkotást láthattunk, Mihályfy László *Hajléktalansírató* és *Rongyosforradalom* (1994) című dokumentumfilmjeit, bennük az 1990-ben a Déli-pályaudvaron összeverődött tömegben hajléktalanpártot alapító Nagy Bandó Andrással, a „prófétai attitűdökkel megáldott kabarészerzővel”, valamint a sok száz hajléktalan egyikével, Villonnal, a hajléktalan költővel, aki a peronon „sor(s)versét” szavalja, és aki akkor még nem sejti: ez az utolsó „fellépése”. Az alkotást inspiráló „zendülés” volt az egyik első kísérlet, amely a hajléktalankérdést a maga brutalitásában a társadalmi közbeszéd „jól fésült” territóriumába kényszerítette, noha csak időlegesen. Sem a politikai elit, sem a döntéshozó helyzetben lévő szociálpolitikusok nem tettek semmit, habár egykor a „Blaha Lujza téren demonstráló hajléktalanok tárgyalásra kényszerítették a végnapjait élő pártállam képviselőit” (Győri 1996), a közszolgálati televízió pedig szintén cinikusan agyonhallgatta az eseményt.

Salamon András filmje – *Jonuc és a koldusmaffia* (1996–1999) – az 1990-es közepén burjánzó kéregetőmaffia jelenségét boncolja, amolyan tényfeltáró attitűddel viszonyul a környéklet ürügyén meggazdagodó és a hajléktalanokat még kiszolgáltatottabb helyzetbe hozó embertelen gépezetről. A *Villanegyed* (1998), Füredi Zoltán csaknem egyórás alkotása igazi „kemény”, nehezen emészthető antropológiai film, amelyben a gazdag budai hegyekben nyolc hónapon keresztül követhetjük nyomon három „arisztokratikus” hajléktalan (Ica, Laci és Pisti) mindennapos küzdelmét a betevőért, illetve harcát az állandó kilakoltatással és költözködéssel. A különböző karakterekből álló „triumvirátus” furcsa, elitista szimbiózisához a rendező spontán, de mély érzékenységgel közelít,

amely olyan sorsfordító jelenetek kibontakozásához segíti, mint amikor az apró termető főszereplő a karácsonyi havazásban, akár egy sámánlétrán magasba hágó mesehős, a veszélyekkel dacolva lehozza az értékes fagyöngyöt, a kincset. A szcenárió a küzdelem általános emberi metaforáját kínálja (a kisember apoteózisát), amelynek során az ötvenméteres magasságból lehozott díszért és a mélyből az üdvözítő szférákba, majd a földre újra visszajutó „királyfiért” a befogadó éppen annyira izgul, mint a lent maradt társak. Ebben a filmben tökéletesen megvalósulhat az amúgy nélkülözött azonosulás, hiszen a néző bevonódik a történet szereplőinek életébe (mindez bensőséges kapcsolatrendszerként jelenik meg), kitaszított hajléktalanokból *hozzánk hasonlóvá* válnak a karakterek.

Ugyanez történik Havas Gábor alkotásában, a *Revizort* hajléktalanársulattal színre vinni igyekvő Jeles András kilátástalanul szép történetében. A „jeles” színházi rendező hihetetlen kísérletre vállalkozott, hiszen tanulatlan, sokszor írástudatlan szereplőkből verbuvált „utcaszínháza” látszólag képtelennek tűnik megtanulni és eljátszani szerepét, majd úgy tűnik, menni fog, aztán tényleg képtelenné válnak, de közben láthatjuk, ahogyan kedvesen küzdenek az erejüket meghaladó roppant kihívással. Együtt próbáljuk visszamondani a súgó mondatait, együtt kínlódunk és nevetünk a legegyszerűbb szereplőkkel, akik rendre mindannyiunk életéből ismert szituációkba keverednek – visszataszító csavargókból emberré „szelídülnek”.

A második napon a dokumentumfilmes értelemben üdítő kivételt jelentő Duna Televízióban több ízben is vetített *Szülőfalum Budapest* sorozat keretében készült *A flaszter népe* (2002) című filmet láthattuk, az egyik olyan alkotást, amely az emészthetőség, sugározhatóság, a morális felelősségvállalás és a tisztesség viszonyrendszerében egészséges arányt volt képes kialakítani. Papp Gábor Zsigmond filmje Hofit – az excentrikus, de csupaszív utcai segítőt – követi nyomon, a felvevőgépet mintegy a Menhely krízisautójának hátsó ülésére helyezték, sorra megrajzolva négy különböző élethelyzetet, túlélési stratégiát. A rendező elmesélte, hogy filmje legjelentősebb elismerése az volt, hogy tévévetítésével képes volt beindítani az *Isaura-effektust*, magyarul mozgásba lendítette a társadalmi szolidaritást, a segítő szándékot: seregnyien jelentkeztek adományaikkal.

Ugyanez nem mondható el a kereskedelmi médiában vetített jelenetekről – erre hívta föl a figyelmet Elbert Márta –, elsősorban a filmes szakma etikai oldalát kiemelő előadásában, valamint Hammer Ferenc, aki inkább a kereskedelmi médiumok szerkesztőinek és vágóinak tudatos vagy tudattalan stratégiáit elemezte. Elbert a *fénnyel írók* felelősségét és megingathatatlan morális elkötelezettségét hangsúlyozta. Nem elfogadható, hogy valaki személyes karrierje, a szakmáján, munkahelyén belül folyó kiélezett rivalizáció okán hajszolja a hatást, és az így kialakuló ördögi körben végül a filmezettek és a filmezők egyaránt elveszíthetik emberi méltóságukat. Két példát említett. Az első esetben a forgatási helyszínre fekete egyenruhában kommandósok érkeznek, hogy a film szerencsétlen szereplőit agyonverjék. Ebben az esetben „nincs az a jó felvétel, ami miatt végig lehet ilyet nézni! Be kell avatkoznunk!” És valóban: a kamera elsötétül, és csak szóban tudjuk meg, miképpen akadályozta meg a stáb az atrocitást. A második példában egy megrázó, kegyetlen jelenetet látunk: a visszavonhatatlan állami gondozásba vétel felvételeit, ahogyan az a valóságban történt, egy roma kislány és édesanyja szemszögéből. Ez a jelenet végül bekerült az „utcaképes” sorozatba, hiszen itt a hatáskeltés nem öncélú, a film mélyebb mondanivalója szempontjából fontos üzenetet hordoz.

Ezek után a dokumentarista, tényrögzítő reprezentáció helyett a médiamegjelenítés

került előtérbe, melyeket módszertani szempontból élesen el kell különíteni egymástól. A tévé gyakran sztereotip, hatásvadász képi jelekkel és jelentésekkel operál, a tömegmédi vizuális világában a hajléktalanok egy különleges „faj” egyedeiként tűnnek föl, minden negatív attribútumukkal egyetemben: kosz, nyomor, bűz, kiszolgáltatottság,¹ akiket ki lehet használni, és akik esetében a kívánt emocionális effektusok rendszerint felülírják a humánusmot. A média ilyen jellegű ábrázolásmódjának veszélye abban áll, hogy a kívülálló (a többség) negatív sztereotípiát, a problémáktól való elzárkózást (gyakran „faji” konnotációkkal fűszerezve), a szegregációt és a szociális érzéketlenséget erősíti, valamint a társadalmi (re)integráció, rehabilitáció és a szolidaritás ellenében hat: növeli a nyomor sújtotta emberek szociális elszigetelődését (Kasarda 1999–2000:57).

Pesty László *Fekete Dobozának* elemzett darabja megpróbál egyensúlyozni a humánus szempontrendszer és a hatásos, ütős, sokkoló reprezentáció sémái között, hiszen először az átlagembert megjeleníteni igyekvő riportert látjuk, amint „beöltözik” hajléktalannak, és elindul Leccsóval újságot árulni. Eddig talán rendben is volna, azonban a bejátszás további kétharmadát elkezdik uralni a Dankó utcai rendelőben felvett – hűvös szakértői véleménnyel interpretált – „orvosi” felvételek: az amputált lábak, lefagyott és elmérgesedett végtagok, fertőzött bőrfelületek, majd a szkinhedek saját videoanyagai, az általuk brutálisan agyonvert és szétrugdosott hajléktalanokról.

Hammer Ferenc, az ELTE Médiakutató Intézetének munkatársa saját kutatásai kapcsán beszélt a szegénység reprezentációjáról a kereskedelmi médiában. Ez azért meglehetősen problematikus, mivel a szegénység nem definiálható jogi kategória, így nem védi a médiatörvény, míg mondjuk a nőket és az etnikai vagy vallási kisebbségeket igen. A kérdést tovább árnyalja, hogy ugyanakkor ugyanezen törvényi szabályozás értelmében, amennyiben a kereskedelmi csatornák szociális kérdésekhez nyúlnak, akkor másodpercalapon kapnak juttatást, mivel úgynevezett közszolgálati funkciókat látnak el: kattog a számláló, dől a zseton. Hammer csaknem tucatnyi esztendő *Fókusz*-riportjait (RTL Klub) elemezte, és a műsorok tartalomelemzése során egészen különleges szabályszerűségeket rajzolódtak ki. A bejátszások soha nem hosszabbak négy percnél, a történeteket minden esetben leegyszerűsítő kijelentésekkel kísérik, mintegy sulykolva a létrehozni kívánt interpretációt. A szereplők maguk sohasem beszélnek egyetlen gondosan kiválasztott tömondatnál többet, ez alól csak a hivatalos ember, a szakértő vagy a politikus kivétel, akit konszolidált és tiszteletet parancsoló környezetben, szemmagasságban, az úgynevezett beszélő fej pozícióban ábrázolnak. A bejátszások minden esetben egy-egy különösen sokkoló csomópont köré szerveződnek, és ez ismétlődik mind a reklámok előtt, mind a felkonferálásban, magában a filmben, valamint a szereplők szövegében. Ezek legtöbbször rendkívül egyszerű tartalmakat sugároznak: „D. S. a kecskeóiban szipuzik.” A hajléktalanok, a szegények, amint bekerülnek a média virtuális terébe, máris „némán, vágóképként”, a sok kiszolgáltattott illusztrációként tűnnek föl, elmosódik az arcuk a klipszerűen pörgő, manipulatív *money-maker* struktúrában.

Azt mondják: Kelet felé haladva nő a fatalizmus, kasztszellem, a megrögzött elképzelés, mely szerint a társadalmi státusz bebetonozott képződmény: ha utcára születél, ott is fogsz megdögleni, és csak saját magadat okolhatod, hogy nem vagy részese a fukszokkal és tetkókkal díszített, légkondicionált menedzservilágnak, a rózsadombi luxusnak. A „méltatlan szegénység” (amely különbséget tesz „érdemes” és „érdemtelen”, „életerős” és „életképtelen” emberek között) régi nézet, makacs képződmény.² Ez a sze-

rencsétlenek önhibáját hangoztatja, valamint egy, a „normális” többséget veszélyeztető erkölcsi és fizikai „fertőt”, igazolni igyekezve a kemény társadalmi szankciókat, a végletes diszkriminációt és megbélyegzést, ezért egy komplex szociális folyamat veszteségeit és áldozatait kárhoztatja saját sorsuk alakulásáért (Katz 1989:109). És ha ezt az inhumánus „nyelvezetet” a mindannyiunk pénzéből fenntartott köztévé és közpénzek támogatják, az a társadalom komoly válságát jelzi. A tévé márpedig csillogó szimulakrum, a totális látszás és önámítás színtere, abban nincs helye az utcai nyomornak, nem merül föl a lelkiismeret és a könyörület, vagy ha igen, az is kizárólag a nézettség és az eladhatóság mesterien kalkulált érdekszerének fogyasztható gépezetébe illeszkedik.

A beszélgetések során a kérdés már úgy vetődött föl: elfogadható-e, hogy több tízezres számban éljenek közöttünk abszolút vesztesek, életképtelen egyedek, akik az emberi életet megbecstelenítő nyomorban, „szorongó alázatban” tengetik a magánszférát és a legalapvetőbb jogokat nélkülöző, időtlen és hely nélküli *párialétüket*? És mi, egy kivételezett kaszt tagjai, akik tehetnének értük, ha az utcán nem is (mert akkor túl közeli, túl bűdösek, különben is rohanunk), legalább a média mindent magába szippantó állatkertjében megtekintjük őket, rájuk bökkünk, aztán átkapcsolunk, átlépve egy másik ketrecbe...

JEGYZETEK

1. „A kirekesztettek rejtélyes vadonná varázsolják ... a városok szívét, az erőszak és az elkeseredés birodalmát, amelyet egy tiltakozni vagy lázadni képtelen, politika és a társadalmi struktúra határain kívül eső és a többi osztály, illetve réteg által nem használt nyelvet beszélő közösség lakik” – fogalmaz Michael B. Katz (1999–2000:107).
2. A 19. században kialakuló (és tudományosan is alátámasztott) társadalmi közbeszéd a maga önigazoló mechanizmusával állandóan újratermeli a viselkedési mintákról szóló fatalista nézeteket, és az ilyenformán egy szociális (mentális és szimbolikus) „gettósítás” elszigeteltségében élők pedig a tehetősök társadalmi szféráiról végérvényesen leszakadva még inkább újratermelik saját lealacsonyításuk mechanizmusát. „A városi szegények között van egy méltatlan alcsoport, amely saját lustaságának, felelőtlenységének és erkölcstelen magaviseletének köszönheti, hogy ilyen körülmények között él, és amely a neki juttatott segélyek költségkihatásai miatt terhet ró a becsületes adófizetőkre, fenyegeti a biztonságot, és korrumpálja a dolgozó szegényeket.” (Katz 1999–2000:111.)

IRODALOM

AULETTA, KEN

1982 The underclass. New York: Random House.

BORI ERZSÉBET

2003 „Hol fogunk ma aludni.” Elbert Márta filmrendező. Magyar Narancs 15(22).

DEHAVENON, ANNA LOU, ED.

1996 There's no place like home: Anthropological perspectives on housing and homelessness in the United States. Westport, CT.: Bergin & Garvey.

GLASSER, IRENE – BRIDGMAN, RAE

1999 *Braving the Street. The Anthropology of homelessness.* New York – Oxford: Berghahn Books.

GYÖRGY PÉTER

1994 *Hajléktalanok. In Levél a mesterhez.* György Péter, szerk. Budapest: Pesti Szalon.

GYŐRI PÉTER

1996 *Vannak-e jogaik a hajléktalanoknak? Mozgó Világ* 12:96–107. http://www.menhely.hu/publications/jog_hajlektalan_b.htm.

HAMM, BERND – MUTTAGI, PANDURANG K., EDS.

1998 *Sustainable development and the future of the cities.* London: ITDG.

KASARDA, JOHN D.

1999–2000 *A város, ahol emberek élnek és dolgoznak: változó városok és elnyomorodó városnegyedek.* Budapesti Negyed 7–8(4–1):51–102.

KATZ, MICHAEL B.

1989 *The undeserving poor.* New York: Pantheon Books.

1999–2000 *A „kirekesztettek”.* Budapesti Negyed 7–8(4–1):103–142.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1994 *Szomorú trópusok.* Budapest: Európa.

LEWIS, I. M.

1995 *Anthropologists for sale? In The future of anthropology. its relevance to the contemporary world.* Akbar Ahmed – Chris N. Shore, eds. 94–109. London – Atlantic Highlands, NJ: Athlone.

MAIR, ANDREW

1986 *The homeless and the post-industrial city.* Political Geography Quarterly 5(4):351–368.

MYRDAL, GUNNAR

1974 *Korunk kihívása: a világszegénység. Egy szegénység elleni világprogram vázlata.* Budapest: Gondolat.

POTTIER, JOHAN

1999 *Anthropology of food. The social dynamics of food security.* Oxford–Cambridge: Polity.

SEYMOUR-SMITH, CHARLOTTE

1990 *Macmillan dictionary of anthropology.* London–Basingstoke: Macmillan.

WILSON, WILLIAM J.

1987 *The truly disadvantaged: the inner city, the underclass, and public policy.* Chicago: University of Chicago Press.

Egy (újabb) kritika...

Válasz Feischmidt Margit ismertetésére

Örömmel olvastam a *Tabula* 2003. évi (6. évfolyam) 2. számában megjelent könyvismertetést a 2001-ben, Amerikában publikált *The remote borderland* című könyvről. Az azonban igen rosszul érintett, hogy a könyv egyes célkitűzéseit is félreértő elemzés több oldalon keresztül villant fel kiragadott részeket és megjegyzéseket, de sajnos félremagyarázva a leírtakat. Szakfolyóiratokban (*American Ethnologist*, *Slavic Review*, *American Anthropologists*) a szerkesztői elvek szinte előírják, hogy egy kérdéses vagy szubjektív könyvismertetést a szerzőnek megmutatnak, ezzel mintegy lehetőséget adva a viszontválaszra. Ez főleg akkor ajánlatos, ha a könyvet egy fiatalabb vagy nem szakmai szerző ismerteti. Eddig több visszajelzést kaptam a könyvre vonatkozóan, és a kemény kritikán túl néhány kellemes meglepetés is ért, de sehol sem találkoztam azokkal a kitételekkel, amelyekre Feischmidt Margit figyelmeztet. Nézzük a tényeket!

Az ismertetés címe, *Egy (újabb) könyv Erdélyről* már előítélettel telített, eleve kérdéssé teszi a kiegyensúlyozott tájékoztatást. Mi az, hogy újabb? Kinek? És mikortól számítva? Melyik diszciplínában? A címezés már csak azért sem állja meg a helyét, mivel szociális-kulturális antropológiában a magyar nemzeti identitással és az abban központi helyet elfoglaló Erdély-mítoszzal kapcsolatos munka eddig (tehát 2000-ig, amikor a könyv anyaga lezárult) nem jelent meg. Az ilyen hozzáállás elidegenítő, de ugyanakkor egyben elrettentő is. A könyv ismertetője figyelmébe ajánlom a kuhni paradigmaváltás fontosságát és természetét, hiszen minden munka egy újabb hozzájárulás a tudományos diskurzus fő áramvonalához vagy annak megkérdőjelezéséhez, s ha a könyv ismertetőjének szemléletével tekintjük a dolgokat, akkor el kellene fogadnunk, hogy egyik tudományágban sincs újabb diszkusszióra vagy a korábbiak felülvizsgálatára semmilyen szükség. Gondolom, fiatal kollégám nem ezt akarta mondani, vagy ha igen, akkor nagy bajokat látok. Elég emlékeztetni az olvasót arra, hogy az elmúlt négy-öt évben legalább fél tucat olyan antropológiai monográfia jelent meg, amely Makedóniával, a makedón területiség elméleti és történeti konstruálásával foglalkozik. Hasonlóan bő terméssel van dolgunk az északír, katalán vagy a baszk területi nacionalizmussal kapcsolatban is. Ehhez képest a *The remote borderland* szinte hihetetlenül magányos (nem is volt valami könnyű publikálni, de ez más kérdés). Jó a dolgokat kontextusukban szemlélni.

Hadd emlékeztessen a könyvolvasó kollégát még egyszer, bár ezt a könyvben elemzem, hogy a szociális-kulturális antropológiában egyetlen mérföldkő jelzi igazán a téma kezdeti boncolgatásának kényességét, valamint annak teljes hiányát: a *Current Anthropology*-ban Michael Sozan rövid ismertetése (Sozan 1977) és a *Romanian Research Group* frappáns válasza (1979). Igaz, ez az 1970-es években történt. Az ezután publikált, Romániáról szóló antropológiai monográfiák szinte nem ismerik (nem akarják ismerni?) a témát. A historikus vita ellenére az eltelt több évtized (sajnos) sem az európai, sem pedig az észak-amerikai kontinensen nem produkált antropológiai monográfiát a magyar

nemzeti identitással kapcsolatban! Mit jelent hát akkor az „újabb” kifejezés az ismertetés címében? Igaz, Magyarországon nagy, sőt mértéktelenül terjengős túltermelés jellemzi az Erdéllyel kapcsolatos szakdiszciplínákat. Történészek, szociológusok, politológusok és néprajzosok igen nagy anyagot produkáltak. Könyvem egyik alapvető kiindulópontja éppen ennek kitergetése: a túlzott fontosságú és ideológiai színezetű tudományosság az Erdély-diskurzus és az Erdély-kép reprodukálásával kapcsolatban. A képzeletteremtés szinte napról napra produkál újabb és újabb – s itt most törvényszerű ez a szóhasználat – monográfiákat és műveket. A könyvemben leírtak éppen arra hívják fel a figyelmet, hogy ez a túltermelés egy lehetetlen matematikai képletet eredményez, amely önmagában is kérdéssé teszi a magyar tudományos hozzáállást. Egyre több könyv születik Erdéllyel kapcsolatban, de a kritikai, összehasonlító és elemző mű, amely lebontaná, hogy miről is szólnak igazából ezek a produktumok, ritka, mint a fehér holló. És főleg kevesen kérdőjelezik meg: miért és kinek produkáljuk újra s újra az Erdély-mítoszt? Érthetetlen számomra, hogy egy olyan könyv, amely felvállalta – fel merete vállalni –, hogy a magyar mítoszteremtés egyik sarkalatos pontját kikezdje és megkérdőjelezze, mindjárt kiváltja egy fiatal kolléga viszolygását. Az ilyen cél nélküli kritika nem használható sokra, legfőképpen a tudományosság hangzatos jelszavaira nem.

Teljesen hiteltelen számomra az a kitétel, amit az ismertető a román nacionalizmussal kapcsolatban felvet. Azt írja a könyv szerzőjéről, rólam, hogy: „Azt azonban sajnos nem teszi világossá, hogy miként viszonyul a másik jelentésépítő kontextushoz, a román nacionalizmushoz.” (295. p.) Azt várja tőlem az ismertetés írója, hogy végezzem el a „román nemzetépítő diskurzusok és politikák” (296. p.) vizsgálatát is. Tévedés, a könyv nem erről szól! Szinte kikívánczik az emberből az olvasói hozzáállás kritizálása, de nem engedek ennek a csábításnak, hanem figyelmeztetem a könyv olvasóját, hogy még egyszer lásson neki, és akkor megtalálja (több helyen is), amit többször kijelentek: „A könyv fókuszában a magyar perspektíva elemzése áll.” (Kürti 2001:187.) Hiszem és vallom: a román nemzeti ideológia elemzése a román – és nem a magyarországi vagy az erdélyi származású magyarországi! – kutatók feladata. Lesz. A hiányolt területen a román kutatók már jóval előbb megtették az első lépéseket, igaz, inkább emigráns körökben (S. Fischer-Galați, V. Tismaneanu, I. Livezeanu neve fémjelzi ezt), de a szociális-kulturális antropológiában még sokat kell dolgozniuk annak ellenére, hogy K. Verdery, G. Kligman, S. Beck és S. Sampson már gyarapították e téma irodalmát. Könyvem persze nemcsak a magyar nemzeti ideológia Erdély-képével foglalkozik, hanem a magyar tudományosság (tudománytalanság?) karakterével, képviselőivel is, akik csak bizonyos dolgokat látnak, és azt is csak bizonyos szemüvegen keresztül. És ebben természetesen önkritikát is gyakoroltam; erre nézve az olvasó elegendő kitétel talál könyvem harmadik fejezetében.

Hasonlóan túlzottan magabiztos szemlélet az, ami a könyvismertetést áthatja, mivel nonszensz, hogy könyvemben nem veszem figyelembe „az elmúlt tíz-tizenöt évben megjelent, de örömdetesen gyarapodó román és magyar – de sok esetben idegen nyelveken, nemzetközi fórumokon megjelenő” – szakirodalmat (297. p.). Természetesen mindketten tudjuk, hogy Feischmidt mit akar ezzel a mondatával, és hogy vannak, akik próbálják „dekonstruálni” a román és a magyar nacionalizmust. Viszont a CEU-n írt disszertációkat nem tekintem publikált anyagnak, és főleg nem olyan tényezőnek, amely hozzájárult az elemzett polémiához. Továbbá az említett programok és tanszékek nem

antropológiai programok, és az ott produkált disszertációk, elemzések elsősorban nem antropológiai dekonstrukciók, akármilyen jók és *up-to-date* hangzásúak is legyenek a történészek vagy szociológusok-politológusok számára. A kutatóintézetekről, valamint az egyetemi tanszékeken folyó nacionalizmuskutatásról (301. p.) adott információ kérdéses: miért egy könyvismertetésben sorol fel ilyen látszólag biztos alapokat nyújtó adatokat? Nem hiszem, hogy ilyen iskolás példákkal kellene egy társadalmi, politikai interetnikus diszkusszió egyik vagy másik oldalának hihetőségét bizonygatnunk. Arról azonban megvan a véleményem, hogy intézetek saját kiadványait és elemzéseit mennyire lehet felhasználni és komolyan venni, még akkor is, ha azok látszólag tudományos hangnemben és köntösben – sokszor a rezsimék (és nem csak az állami) által támogatott formában – jelennek meg.

Szeretném hangsúlyozni, hogy könyvemben a nemzeti mítoszteremtés elemzése egyszerre több szálon fut: erre nézve az ötödik és hatodik fejezet adja meg a választ. Nem érzem, hogy a „tudósítói hangnemnek” (298. p.) beállított elemzés baj lenne, bár kétségtelen, hogy a módszert tekintve a fejezetek eltérően próbálják feszegetni a felvetett problémaköröket. Minden szerző joga egy bizonyos módszer és leíró technika követése; én a könyvben többet is kipróbáltam, s ezért is nem sajnálom magamtól a posztmodern vagy posztstrukturális jelzőket, melyeket másoktól kaptam kritikaként. Nyilvánvaló, hogy egy elemző mű, amely évszázados tudományos viták sorozatát tekinti át, nem építhet csak a terepmunkára, a részt vevő megfigyelésre vagy akár az interjúkra.

Nem kérdéses számomra, hogy Feischmidt ismeri az általam használt irodalmat, de az tűnik ki ismertetéséből, hogy rosszul értelmezett bizonyos részeket könyvemben. Amint már korábban utaltam rá, olyan dolgokkal vádol meg, melyeket nem tűztem ki célul. „Historiográfiai elemzést” (298. p.) emleget, ám erre többször is utalok, hogy célom nem ez. Azt, hogy történelmi „tényeket” közlök a könyvben, evidenciaként hangoztatja, de én nem közlöm őket, hanem utalok arra, hogy ezek a „tények” mennyiben bukta-tói a nacionalista képzelet fabrikálásának és a történetírásnak. Sehol nem írok olyat, hogy én a „történeti tények között” próbálom „rendet tenni” (298. p.). Ennek ellenkezőjét írom könyvem 205. oldalán, amikor kijelentem, hogy nem célom a térség részletes történelmének feldolgozása, és utalok az általam használt történeti forrásmunkákra, sőt azok ideológiai beállítottságára. A historiográfiai elemzést majd a történészek végzik el, ha elvégzik, vagy ha el tudják végezni. Ezt csak azért hangsúlyozom (ismét!), mivel éppen a történészek diskurzusainak kritikai elemzését tudja egy kiegyensúlyozott antropológiai elméletekre-módszerre építő kutató elvégezni. Arra viszont nyomatékosan utalok, hogy úgy a történészek, mint a néprajztudósok nagy többsége is igencsak a nemzetteremtő mítosz bűvkörébe esett. Ez a kapitális baklövés viszont nem csak a magyar tudomány hibája.

Megkérdőjelezi az ismertetés szerzője, hogy miért nem használtam a magyar nemzeti kultúrát kutató Hofer Tamás 1991-es és Niedermüller Péter 1994-es tanulmányait. Minden elemzés szelektál, akármilyen nagy jegyzetapparátussal is dolgozik. Ez a szerző szuverén joga. A jegyzetanyagban bőven citálom a magyar néprajzosokat, köztük hivatkozva a pár éve elhunyt Peter Sugar úttörő könyvére, amelyben Hofer Tamás egy korai cikke pont erről a témáról szólt (Sugar 1980). Viszont könyvemnek nem célja a magyar néprajz nemzeti ideológiai beállítottságának elemzése. Azt már elvégezte Michael Sozan, de remélhetőleg még többen is megteszik, s ha lehet, nemzetközi fórumokon és újabb

szempontok szerint. A nagyobb magyar néprajzi irodalom felsorolása tautologikus, öncélú lett volna, a bő jegyzetanyag már így is feszegeti a könyv keretét. Csak utalni szeretnék egyébként arra, hogy én már az említett publikációk előtt foglalkoztam hasonló témájú elemzésekkel, csak hát – ezek szerint – kétséges az antropológiai szakirodalom ismerete Magyarországon, pláne az 1980-as években (Kürti 1989). A kritikai elemzésem egyik feladata éppen erre irányult: felhívni a figyelmet a néprajzkutatásnak (de nem csak annak) az egyoldalúságára Erdéllyel és az erdélyi magyarsággal kapcsolatban.

Kétségtelen, hogy a könyv alaposabb elolvasása, megértése segíthetett volna abban, hogy Feischmidt kérdését saját maga megválaszolja, hiszen azt kérdezi a nemzeti mozgalomról, „Hogy ennek ellenére miért nem az univerzalista, emberjogi beszédmódot, hanem a nemzeti szolidaritását tette elfogadottá” (Kürti 2001:299). Itt a transznacionalizmus a lényeg, és főleg a Chen által írottak. Könyvemben citálom Chent, aki ezt írja: „a transznacionalizmus megerősíti a nacionalizmust” (Kürti 2001:135). Éppen ezt a fontos ténytet akartam az ismertető által kritizált fejezettel illusztrálni. Az Erdély-központú nemzeti paradigma egyik alappillére az, hogy egy teljesen ártatlan és nemzetközileg elfogadott diskurzust megszelídített és meghonosított a nemzeti ideológia számára. Egyébként nem lett volna értelme bemutatni, nem?

De érthetetlen számomra a következő kritikai megjegyzés is: „A könyv szövegkorpuszának jelentős részét egyfelől a terepen a szerzőt ért általános benyomások, másfelől szakirodalmi hivatkozások és kommentárok alkotják.” (300. p.) Feltételezem, hogy különböző módszertani szemináriumokon, terepmunkán, levéltári kutatásokon keresztül, szakirodalmi elemzésekből tanultuk meg a tudományt. Monográfiákat is másként írunk, és ehhez más és más szerzői apparátust használunk fel. A terepmunka éppen hogy nem az általánost, hanem a specifikust jelenti, amelyet minden szerzőnek el kell tudnia helyezni a szakirodalom által már leírt korábbi benyomások és élmények sorába. Kissé naiv megjegyzésnek tartom – pláne a posztmodern elméletek után –, hogy egy könyv szakirodalmi „hivatkozások” és „kommentárok” összessége. Hasonlóan kérdéses számomra az etnikus csúfnevek, sztereotípiák, és viccek világáról írott rész: „Mint minden multietnikus társadalomban, Erdélyben is voltak, illetve vannak ilyenek, de nem hiszem, hogy a társadalmi hangulat és az interetnikus viszonyok ezzel önmagukban jellemezhetőek volnának” – írja a könyv kritikusa (301. p.). De hát a könyv nem is ezt teszi! Sehol sem írok le olyasmit, hogy a társadalmi viszonyokat „önmagukban” akarnám jellemezni. Amint hangsúlyozom, illusztrálni akarom, hogy „ezek az etnikai jelzők mennyire nehezen törölhetők ki a kisebbségek kollektív emlékezetből, pláne amikor nap, mint nap kormányuk emlékezteti őket dicső múltjukra, az elszenvedett igazságtalanságokra” (Kürti 2001:108). Egyébként javaslom Christie Davis könyvét az etnikai viccről (Davis 1990), melynek ismeretében kollégám nem söpörné le a csúfnevek és viccek egyébként többértelmű és igen sztereotip, közösségi hangulatot reflektáló és formáló világát. Ezek fontosságára már a huszadik század elején Radcliffe-Brown is felhívta a figyelmet. Emellett én már egy korábbi cikkemben is elemeztem a viccek politikai jellegét (Kürti 1988), de hát ezek ismerete nélkül könnyű kritizálni valamit, amit nem ismerünk.

Sajnálatos az a kitétel, hogy könyvem „nagyon általános tudást tükröz [...], de egy mindezeket egybefogó analitikus keret hiányában mindenki számára nehezen érthető és értékelhetetlen” (Kürti 2001:300). Érdekes, hogy Feischmidt maga semmit sem bizonyít, csak vádaskodik, valamint általános állításokkal próbál „mindenki” nevében írni. Nem

túl szubjektív ez így? Joggal kérdezhetem: mit jelent az, hogy „mindenki számára”? Felhatalmazva érezheti magát bárki is arra nézve, hogy „mindenki” nevében nyilatkozon? Ki jogosította fel erre? Egyébként mondandóját saját maga is cáfolja korábban, amikor így ír könyvem elméleti keretéről: „Az elméletileg jól alátámasztott és érdekes összehasonlításokat felvezető bevezető a könyv legizgalmasabb és legjobban megírt része.” (Kürti 2001:297.) A könyv fejezetei éppen hogy az „elméletileg jól alátámasztott” bevezetőt akarják még jobban bizonyítani a bemutatott adatok, apró részletek elemzésével. Nem kell hangsúlyoznom, hogy egy kétszáz oldalas könyv, amely igen sok területen kívánja illusztrálni az Erdély-diskurzus központiságát a magyar nemzeti ideológiában, csak egy átfogó elméleti kerettel és a jól alátámasztott érvekkel, valamint irodalommal tudja ezt elérni. Az egyoldalú értelmezés nem segít, hiszen könyvismertetésében nem szól a legfontosabb dolgokról: a magyarközpontú diskurzus újraprodukálásának bemutatásáról, kilátástalan voltának hangsúlyozásáról, valamint a diskurzus képtelen folytonosságának felismeréséről.

Az ismertetés a végén nyeri el képtelenségének csúcsát: „Nem tudjuk meg például azt, hogy az a politikai jelentőség, amelyre ez az Erdély-mítosz szert tett, csak a nyolcvanas évek végére, illetve a politikai rendszerváltás korszakára volt jellemző, vagy azóta is tart.” (Kürti 2001:300.) De hát a hetedik és nyolcadik fejezet pont erről szól! Arról, hogy az Erdély-mitizálás milyen fordulatot vett, hogy a hatalmi politika hogyan követte és reagált erre, valamint hogy mi történt a kilencvenes évek közepétől a nemzeti politizálás szintjein. Sőt, arra is kitérek, hogy a nagy demokratikus változások nem hoztak különösebb előrelépést, mivel további etnikai polarizációt és elkeseredett mítoszteremtéseket szültek. Még azt is megkockáztatom, hogy az EU-csatlakozás és a transznacionális szervezetek jelenléte egy új nyelvezetet teremtett a területiség és regionalizmus politikájában, és ezáltal a versengés is tovább folytatódik. Erre az utolsó oldalakon eklatáns példaként használom könyvemben Deák István és Keith Hitchins polémiáját. Nem logikus tehát, amikor kollégám kizárja az Erdély-központúság lehetőségét a magyar nemzeti identitásban és annak mítoszteremtő folytatását (300. p.). Ugye nem mindegy, hogy az aradi hősök szobra áll vagy sem, ugye most jött létre a Székely Nemzeti Tanács, egy újabb nemzeti területi autonómia tervével? Ezen konfliktusok alapjait mutatom be könyvemben, utalva arra, hogy a huszadik század során ismert és elemzett folyamatok újabb és újabb (negatív?) jelenségek előfutárai. De erről nem szól az ismertetés, mint ahogy arról sem, amiről szólnia kellene: a terjedelemtől, a szerkezetről, a tagoltságról, a nyelvhasználatról, az irodalomról, a képek és illusztrációk használatáról, a jegyzetek és a névmutató meglétéről s minden olyan jellegzetességről, amely a könyvet valóban bemutatná. De arról is, hogy az elemzések alapján a területiség újbóli fellángolása automatikusan következett.

A fenti észrevételemet nem *ad hominem* írtam, azért tollat sem ragadtam volna, hisz nem célom egyetlen kolléga megleckéztetése vagy kritizálása. Azért éreztem fontosnak a válaszadást, mert a könyvismertetést mint műfajt fontosnak tartom, mint a tudományos diszkusszió egyik lehetséges, ha talán nem is a legszemélyesebb formáját. Magam is már több éve folytatok hasonló tevékenységet, és több nemzetközi folyóiratnak voltam/vagyok szerkesztője (Ethnos, Social Anthropology, Anthropology of Eurasia Review), illetve publikáltam/publikálok könyvismertetéseket (Nova Religio, The Journal of the Royal Anthropological Institute, Slavic Review, H-NET). Ezért nem vagyok ellene a diszciplínák

közötti diskurzusnak, s nem érzem, hogy egy néprajzosnak vagy történésznek nincs joga elolvasni és ismertetni a könyvet. Természetesen joga van, de akkor olvassa is el. Joga van hozzászólni, de akkor a témához szóljon hozzá, és ne másról beszéljen. Ne követeljen a könyv szerzőjén olyasmit, amit eleve nem is tűzött ki céljául. Okulásul minden könyvismertetőnek figyelmébe ajánlom Fabian mondatát: „be listening to writing, while writing” (Fabian 2001:69). Így talán nem fogunk hibákat elkövetni, amikor az írásról írunk. Természetesen jelentek meg kritikák könyvemről a *Choice* és az *American Anthropologist* hasábjain. Alapos antropológiai kritikának merem ajánlani A. Karakasidou-t; ő felhívta könyvem hibáira és erényeire a szakmabeliek figyelmét (Karakasidou 2003). Az antropológiai angol nyelvű diskurzuson kívül nyugodt szívvel el lehet olvasni a Századokban megjelent, történész által írt ismertetést is (Pető 2003).

IRODALOM

DAVIS, CHRISTIE

1990 *Ethnic humor around the world: a comparative analysis*. Bloomington: Indiana University Press.

FABIAN, JOHANNES

2001 *Anthropology with an attitude: critical essays*. Stanford: Stanford University Press.

KARAKASIDOU, ANASTASIA

2003 Kürti László: The remote borderland: Transylvania in the Hungarian imagination. *Slavic Review* 62(4):835–836.

KÜRTI, LÁSZLÓ

1988 The politics of joking: popular response to Chernobyl. *Journal of American Folklore* 101:324–334.

1989 Transylvania, land beyond reason: an anthropological analysis of a contested terrain. *Dialectical Anthropology* 14(1):21–52.

2001 *The remote borderland*. Albany: State University of New York Press.

PETŐ ANDREA

2003 Kürti László: The remote borderland: Transylvania in the Hungarian imagination. *Századok* 137(3):773–774.

ROMANIAN RESEARCH GROUP

1979 On Transylvanian ethnicity. *Current Anthropology* 20(1):135–140.

SOZAN, MICHAEL

1977 Ethnocide in Rumania. *Current Anthropology* 18(4):781–782.

SUGAR, PETER, ED.

1980 *Ethnic diversity and conflict in Eastern Europe*. Oxford: ABC & Clio.

Válasz helyett Kürti László válaszára

Kürti László recenziómra írt válaszában személyeskedő és sértegető hangneme visszatart attól, hogy írására állításaival vitázva válaszoljak. Pedig minden bizonnyal sok haszna volna egy olyan vitának, amely Erdély és a magyar nacionalizmus viszonyának antropológiai elemzéséről, az ebben használható elméleti és módszertani keretekről szólna. Sajnálom, hogy a szerző pusztán kritikus észrevételeimet találta említésre méltónak, és azokra reagált, többnyire a személyes sértettség hangján. Pedig a recenzió jelentős részét nem a kritika alkotja, hanem a könyv tartalmának és szemléletének ismertetése. Mert azt gondolom, hogy Kürti László könyve valóban közelebb visz minket a magyar nacionalizmus, benne Erdély szimbolikus jelentőségének megértéséhez. Leginkább akkor, amikor az Erdély-imaginációkat más hasonló, szimbolikus funkciókkal bíró régiókkal hasonlítja össze, valamint amikor konkrét terephez, helyhez és időhöz köthető jelenségeket vizsgál. Ezért méltányoltam a magyar táncházmozgalomról, illetve annak Erdély-képéről szóló, valamint a szerző csepeli terepmunkáját feldolgozó fejezeteket. De ami ezen fejezetek erenye, pontosan az a többi, részben az 1970–1980-as évek és még sokkal inkább az 1990-es évek identitáspolitikáiról szóló fejezet hiányossága. Az angol nyelven olvasó, de Erdélyről mit sem tudó szakembereknek minden bizonnyal sok újat mond egy négyoldalas leírás a marosvásárhelyi konfliktusról, de azoknak, akik a történetet már ismerik, Kürti László nem kínál újabb lehetőséget annak megértésére, illetve értelmezésére.

A szerző mentségére szolgál, hogy nagyon nehéz olyan monográfiát írni, amely egyszerre szól az elméletekben jártas, de a terepről mit sem tudó kutatóknak, valamint azoknak, akik a terepről többet tudnak (az elméletekről pedig vagy többet, vagy kevesebbet). Mindkettőnek úgy tudunk eleget tenni – mondja az egyik leggyakrabban idézett antropológiai módszertani paradigma –, ha az átfogó és univerzális problémákat konkrét esetek, helyzetek sűrű leírásához kötjük. („Az antropológus eredményeiben azok összetett specifikuma, részletessége a fontos. Ennek a hosszú, főként [bár nem kizárólag] kvalitatív, erősen résztvevő jellegű és szinte megszállottan aprólékos, behatárolt területen végzett terepkutatás során szerzett anyagnak a segítségével egyfajta érezhető aktualitást lehet kölcsönözni azoknak a gigantikus fogalmaknak, amelyekkel a mai társadalomtudomány küszködik...” [Geertz 1994: 191].) Még ennél is nehezebb a szenvedélyes viták keresztüztüzeiben álló multietnikus régióról, a régiót megalkotó, megjelenítő nemzeti diskurzusokról írni, különösen, ha azt csak az egyik fél diskurzusának, érveinek ismeretében tesszük. Lehetséges, és Kürti valóban nem is ígér mást, de ennek várható következménye, hogy könyvével kapcsolatban a másik nyelven vagy a mindkét nyelven beszélő és mindkét irodalmat olvasó kutató(k)nak hiányérzete támad. (Ugyanez a bírálat Katherine Verderyvel szemben is megfogalmazódott.)

És végül egy személyes magyarázat: úgy készültem, hogy a recenzió címe az lesz „Íme egy könyv Erdélyről”, mintegy azt sugallva, hogy a sok beszéd után végre egy komoly elemzést olvashatunk a témáról. Ebből a recenzióban foglalt hiányérzeteim és a címadással

kapcsolatos gondatlanság miatt lett „Egy (újabb) könyv Erdélyről”. Ha a címet a szerző bántónak érezte, megkövetem. Nem úgy a recenzió tartalma miatt, amelyről meggyőződésem, hogy egyaránt méltatta, amit méltatni érdemes, és bírálta, ami bírálendő könyvével kapcsolatban.

IRODALOM

GEERTZ, Clifford

1994 Az értelmezés hatalma. Budapest: Századvég.

Szerzők

ÁRENDÁS ZSUZSA kulturális antropológus, PhD-hallgató, PTE Kommunikációs Doktori Program (Pécs)

BOGDÁN MELINDA kulturális és vizuális antropológus, Magyar Pedagógiai Múzeum (Budapest)

FEISCHMIDT MARGIT kulturális antropológus, PTE Kommunikációs Tanszék (Pécs)

FIGULI JUDIT fotóművész (Budapest)

FÖLDESSY EDINA kulturális antropológus, Néprajzi Múzeum (Budapest)

FRAZON ZSÓFIA néprajzkutató, PTE Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék (Pécs),
Néprajzi Múzeum (Budapest)

FRIDA BALÁZS kulturális antropológus, Anthropolis Egyesület (Budapest)

KEMÉNY MÁRTON néprajzkutató, kulturális antropológus, PhD-hallgató, ELTE Európai Etnológia Doktori
Program (Budapest)

KÜRTI LÁSZLÓ kulturális antropológus, Miskolci Egyetem Politológiai Tanszék (Miskolc)

SÓLYOM BARBARA szociológus, PhD-hallgató, PTE Kommunikációs Doktori Program (Pécs)

SZALAY MIKLÓS etnológus, Zürichi Egyetem Néprajzi Múzeum (Zürich)

SZILASSY ESZTER szociológus, PhD-hallgató, Közép-Európai Egyetem Történelem Tanszék (Budapest)

SZUHAY PÉTER néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

SZŰCS BALÁZS kulturális antropológus, PhD-hallgató, Miskolci Egyetem Irodalomtudományi Doktori
Iskola (Miskolc)

TURAI TÜNDE néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE Európai Etnológia Doktori Program (Budapest)

WILHELM GÁBOR néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

Tabula 2004 7(1)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
FÖLDESSY EDINA
LACKNER MÓNICA
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 1000 Ft. Példányonkénti ára: 500 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

A szövegeket gondozta
KRASZNAI KATALIN

Nyomdai munkálatok
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó
Néprajzi Múzeum
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.
Telefon: 473–2459 • Fax: 473–2401
E-mail: tabula@neprajz.hu • Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2004

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



Támogatta

